من كتب الفقير الى ربه الصمد
[illegible] محمد اسعد
عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تفرد بوجوب الوجود ٥ وتوحد بكثرة اللطف والجود ٥ ودل على ذاته
بذاته ٥ وشهد بقدرته قدم صفاته ٥ الذي اوجد الممكنات بحكمته البالغة
ليظهر به خفايا النور اسراره الظاهرة والباطنة وخص امور العامة بايدي سفرة
كرام بررة صل على من هو جوهر فرد من اجزاء العالم وعنصر ركب منها ومن اجرام
اللوح والعلم هو المخاطب بخطاب لولاك لولاك لما خلقت الافلاك ٥ نبيك
ورسولك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ٥ وعلى اله واصحابه الذين كانوا خير القرون
وخير الامم **وبعد** فقد سالني بعض تلامذتي ٥ ان افرز لهم قسم الثاني من تهذيب
الكلام ٥ واحرر عليه شرحا على وتيرة الايجاز والاختصار ٥ ليسهل السبيل والوصول
منه الى اقصى المرام ٥ حيث كانت شروح الاقدمين اصعب من هذا المتن المتين
ولم يسع ايديهم عن هذه المسئلة ٥ لئلا يوبدي الى فتور الطلبة ٥ في تخليص
رقابهم عن سلسلة التقليد بوفور المستفاد ٥ في تحصيل المعتقدات ٥
فعملته على من طلب ٥ لمن حب مع بضاعة مزجاة ٥ وسالت الله تع ان ينفع به و
باصله ٥ انه هو المجيب لكل سائل ومنيب ٥ فلما تصادف الاختتام في اوان
سلطاننا الانام حسنة الايام ٥ فاندعيا حاميا اهل الاسلام ٥ فاقد عدوانا الجور و
الظلام خليفة الله الملك العزيز العلام ٥ لا زالت سيوف عدله مضيئا
بالتابيد والالهام ٥ وما برحت قبلة اقباله مطافا لوفود الشوكة والانعام ا
اعني حضرت سلطاننا الاعظم ٥ والخاقان المعظم ٥ مولى ملوك العرب والعجم ٥ ظل
الله في العالم ٥ خادم الحرمين الشريفين ٥ مالك رقاب الخافقين ٥ له طلعة الفتى
الشمس عليها دائرها ٥ وحصد ارجت النجوم كدبه اوضاها ٥ كريم الفعال
سليم الاسم والخصال عظيم المجد والاقبال ٥ ناصر اعلام الشريعة والدين ٥ هادم
بنيان الكفرة والطاعين ٥ خالص الطوية في اعلاء كلمة الله ٥ صادق النية في احياء

سنة رسول الله جعلته تحفة لحضرته العلية ٥ وهدية لسدته السنية ٥ ادام الله تعالى ايام
عمر دولته الى قيام الساعة ٥ وافاض على العالمين بره واحسانه ٥ بانواع النصر والفتوح
والبشارة ٥ انه ولي الاجابة ٥ ثم عرضت ذلك على جنابه الكريم ٥ سائلا القبوله
ورفعته الى بابه الفخيم ٥ راجيا لمثوله على يده البهية ٥ وصدر صدوره العلي
وبه بدون الاجل ٥ وهو الوزير ابن الوزير ٥ الموصوف بالملكية ٥ في احسن التدبير ٥
محمد الاخلاق المتين بها في الافاق ٥ وفقه الله لما يحبه ويرضاه ٥ وايده بتاييد من
ولاه ٥ وهو حسبي ونعم الوكيل **قال** المصنف رحمه الله تع وهو سعد الدين علامة
التفتازاني عند ختام القسم من المنطق هذا قسم الكلام التهذيب اي من كتاب التهذيب
وعلى السنة وقع التبويب **الباب الاول** في المقدمة داعي المصنف اولا الى تقسيم الكتاب لطلب
فيه من كل ما يليق به ويهذه الرعاية من الرؤوس الثمانية التي لا بد منها لكل متعلم
وثانيا الى بيان العلم ليعرف انه من اي فن هو وثالثا الى القسمة وعنوان العلم ليكون
عند المتعلم اذ عمان ما اجمل من التفصيل فيه ورابعا الى المؤلف ليسكن قلب المتعلم و
خامسا الى التبويب انواعه وتنويع فصوله وهي طرق من انحاء التعليمية وسادسا الى
ترتيب مراتب المستفادة من التقديم والتاخير ليقدم ما يجب عليه ويؤخر ما دونه و
سابعا الى الوضع منه كقوله في المقدمة والنظر في معرفة الله تع واجب لئلا يكون
سعيه عبثا وترك الثامن منها لانه معلوم لكل عاقل لان النفس ادى الواجبات نال
الى الفوز والشفاء وتخلص نفسه من العقاب والشقاوة وهذه منفعة عظيمة لا تحصل
الا من هذا العلم لانه اشرف العلوم واعلاها تكون سببا للترقي من تقليد الى ذروة الاتقان
والتدقيق وارشاد المبتدعين بالالزام والتحقيق وغايته اشرف الغايات واجلاها
من جميع الجهات فرتب المص كتابه هذا على سبعة ابواب ٥ الاول المقدمة ٥ والثاني الامور
العامة ٥ والثالث في الوضع ٥ والرابع في الجوهر ٥ والخامس في الالهيات ٥ والسادس في السمعيات
اعلم ان الحصر ثلثة انواع حقيقي واضافي ٥ وجعلي والعمدة الحقيقي وهو ما يدور بين النفي
والاثبات لان ما ذكره المص فيه من الانحاء التعليمية ثلثة وهي الواجب ٥ والممكن ٥ والممتنع

بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التهذيب اعلم ان الفاضل
هذه القصة ... في تقسيم الاول في المنطق ...
ان ... القسم الثاني في الكلام ... في الكتاب ... هذا
قسم الكلام من التهذيب وهذا ... المسماة
المرتبة الخامسة ... الدهر ... القاطع ...
بين الحسيين ... انه ... الى ...
الخارجة الواقعة ... الدنيا على ...
بعد التاليف والكلام يستعمل ... كلامه والتهذيب
في الاصل مصدر يطلق على الكلام ...
علم الكلام ... والمراد من التهذيب علم الكتاب وعلى
السمية ... التبويب ... باب ... والامور العامة
والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات ...
... في ... ابواب باب الامور العامة وباب الجواهر
والاعراض وباب الالهيات ... في ... لا ...
هذه ... بعضها ... بعض ...
... الاول ... الباب الاول في المقدمة ...
وهي ما يذكر امام المقصود ...
... العموم ...
ولكن ... في كل علم ... موضوعه
وعاسه ... الكلام على وجه ...
عاسه ... موضوعه هذا الكلام

لان اثبات الصانع تعالى متوقف على هذه الثلثة فاذن ان يذكر فيه اما ان يجب
تقديمه في علم الكلام اولا الاول المقدمة لانها ما يتوقف عليه الشروع والثاني
اما ان يختص بهذه الثلثة اولا الثاني الامور العامة والاول اما ان يختص بالممكن اولا
والاول ان يقوم بنفسه اولا الثاني العرض والاول الجوهر والثاني الغير ما لا يختص بالممكن
اما ان يختص بالواجب اولا الثاني الممتنع الذي لا حاجة الى ذكره استقلالا الا انه يعلم في
ضمن الواجب والممكن والاول اما باعتبار ارسال الرسل عليهم السلام اولا الثاني الالهيات
والاول السمعيات انتهى التقسيم وهذا اوان الشروع في ايضاح الكتاب الكلام يعني علم الكلام
الذي يسمونه بالكلام هو العلم وانما فسرنا بذلك لعدم صحة الحمل وبه اشارة الى عنوان
العلم قيل في وجه تسميتهم انه يكثر فيها الكلام والبحث مع المخالفين بقولهم الكلام كذا وكذا
واما ان يسموا باشهر مجثه وهو كلام القديم الذي وقع الاختلاف فيه بين الاسلام
وهذا وجه وجيه من وجوه التسمية لان ذلك ليس من الاعلام المرتجلة بالعقائد الدينية
المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل لان كل ما يستنبط من الشرع قسمان
احدهما الاصل وهو الاعتقاد والثاني الفرع وهو الفقه وهذا لا يكاد ان ينضبط اذ الفقه
تتزيد بتعاقب الحوادث بخلاف العقائد فانها مضبوطة حيث لا يتعدد الا حاطة بها
وانما تكثر المباحث المباحث فيها لكثرة وجوه الاستدلال وفرط طرف دفع شبهات
اهل الضلال والمراد بالدين دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كان او خطا فان الخصم المعتزلي
وان خطا لكنه لا يخرج عن كونه من علماء اهل الكلام وليست العقائد على الاطلاق فيها بل باعتبار
على الاطلاق بل باعتبار كونها ماخوذة عن الادلة اليقينية اي القطعية كالدلائل
العقلية والنصوص الشرعية المحكمة عندنا لا الظنية والمؤولة وموضوعه المعلوم من
حيث يتعلق بذلك الدين ينبغي ان يقال موضوعه الموجود من حيث هو هو لا بشرط
شيء لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فموضوع علم الكلام
على هذا التقدير الموجودات الخارجية التي يبحث فيها عن انها اما واجب او ممكن او ممتنع
وهو المقصود من هذا العلم لان اثبات الصانع والحكم بوحدانيته وقدمه واثبات حدوث

العالم وفنائه وصحة الاعادة للاجسام مثلا متوقف على وجود الصانع ووجود
العالم لكن المص اثر المعلوم على الموجود ليتناول الوجود الذهني الحال والمعدوم
لان معنى المعلوم ما من شانه ان يعلم وهو شامل لكل منها ومحمولا مسائلها سواء
او ستوت موضوعها اولم تكن والتقييد بالحيثية المذكورة احتراز عما يبحث
عن العقائد الدينية لان اسماء الاشارات مستعملة فيما يوجد من اوصاف ما نسبه
اليها جميعا واختار الجملة الفعلية ليشمل التعلق الى القريب والبعيد والبعد
والمتوسط منها لان للبعد مراتب متفاوتة يعني ابعد اكان او متوسطا اما القريب
فكاثبات القدم والوحدة للصانع تعالى وتقدس واما البعيد فكالقضايا التي يتوقف
عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء واما الابعد
فكابطال الهيولى والصورة ونحو ذلك ولذا ادرجت محمولات المسائل والمبا
الجاتها في علم العقائد كابحاث الوحدة والكثرة وغير ذلك ولاجل هذه العادة
اختار المص قوله المعلوم دون الموجود وبهذا اعني بتفاوت مراتب البعد يندفع
ما قال السيد السند قدس سره بانه يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة
للمعلوم مثلا فهل يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى
لاثبات عقائد دينية لان عروض القدرة مثلا للمعلوم من حيث يتعلق تعلقا بعيدا بذلك
الحيثية فيكون عرضا ذاتيا له تعالى وتقدس ثم يتجه من هذا ان يكون الصانع محلا للعوارض
في ذاته عن ذلك علوا كبيرا اللهم الا ان يقال ان العرض ههنا بمعنى القائم بالغير لا بمعنى
العرض المصطلح عليه فافهم جدا والعلم لا يحد لوضوحه لان كل شخص يعلم انه اهو
عالم او جاهل وان المفتي عالم والنجار جاهل ولذا لا يحد وقيل لخفائه لان كل
من شاهد العالم يقول انه عالم ويقول في نفسه انه جاهل فمن اين يدركه على ما هو عليه وان
كان الجاهل من دون العلم وهيئة يحكم انه جاهل الا انه لا يميز العلم من المدعي كذا درجات
العلم متفاوتة فكم من درجة يعلم ان من فيها عالم ومن دونها جاهل ولم يقع التمييز
الى هذا الان والتعبير بحصول صورة الشيء في العقل هذا مبتدا خبره قوله الاتي

تنبيه وانما ادرج المتن اشارة الى ان للعلم تعريفات لا تجدي في ايرادها
كتعريف ابن الفورك ما يصح ممن قام به ايقان الفعل وبعض المعتزلة اعتقاد
الشئ على ما هو به او صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض او صفة ذات
تعلق بالمعلوم او نفس التعلق بالمعلوم او نحو ذلك مما ستره كالحكماء والمنطق
الذي يعبرونه بحصول صورة الشئ في العقل لكن ذلك لا يكون حدا تاما لانه
يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم وهو مخالف لاستعمال
اهل اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الظان والشاك عالما واما المقلد
فيطلق عليه اسم العالم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة في الاصطلاح والاعتقاد
الجازم المطابق الثابت وهو ما اختاره الامام فخر الرازي الا انه يخرج التصورات
مع انها علم بلا شبهة وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به وهذا احرى فانه
لان معناه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه
فيه اذ يخرج المقلد المصيب كما يخرج اضداده واغياره الا انه لم يجد بانه
لانه يتناول افراده ويمنع اغياره يتناول وارتكاب المجاز في التعريفات
ينافي الحدية بل يجوزونه في الرسوم والتفسير ولا سيما في هذا التعريف بارتكاب
التجوز وادراك المركب يخرج منه العلم بالجواهر الفردة فضلا عن المجردات او
الكلي اي ادراك الكلي وايضا يخرج منه الجزئيات كالعلم بالعالم مع ان الادراك هو
التحويه والاصول الا العلم والادراك وان اشتهر في العلم فيلزم الدور لانه يصير تعريفا
بنفسه وهو محال تنبيه على اختلاف الاصطلاحات ولكل قوم ان يصطلح وحقيقة
النظر وتعريفه حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل مجهول بوجه ما
اعلم ان القوم لما اضطرب في تعريف النظر الذي يشمل جميع افراده ويمنع جميع اغياره
عدل المص عن تعريفاتهم وعرفه بمحصل كلامهم فقال حركة النفس الى اخره لان من عرف
النظر كالقاضي ابي بكر الباقلاني هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن فلا يخلو عن الا
شكالات ومنهم من قال اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعليم ومنهم

لتحصيل المجهول ... اذ الحصول ... تحصيل المجهول ... نظر وفكرا ... الامام الرازي ... الى ... الاكتساب ... امور معلومة ... للتأدي الى مجهول ... النظر ...

من عرف بانه ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر اخر ومنهم من قال ملاحظة
العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ومنهم من يراه النظر المجرد فقال التوجه
الى المطلوب بناء على ان المبدأ عام القبض فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد
الذهن عن الغفلات المانعة من تحصيل المطلوب ومنهم من جعله وجوديا
فقال تحديق العقل نحو المعقولات وغير ذلك مما لا ينفك عن الاشكالات الواردة
ثم ان النظر هو التوجه الى المط من ترتيب امور معلومة مناسبة اياه على اي وجه
كان فلا بد هناك من ترتيب متعين من المعلومات المخزونة في الذهن وهي
المسماة بمبادئه ثم لا بد ايضا ان يتحرك الذهن في تلك المبادي ترتيبا خاصا
فيؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان الاولى من المط المشعور به بذلك الوجه
الناقص كقولنا العالم حادث وهو المط وابتدأت حركة النفس منه من المعقولات التي هي
مبادي ذلك المط وهي قولنا لانه متغير وكل متغير حادث حتى امتدت الحركة ثانية
الى ان ينتهي المشعور به على وجه الاكمل فحصلت الحركتان ابتداء وانتهاء فحقيقة النظر
المتوسط بين المعلوم والمجهول اي مجموع هاتين الحركتين واما الترتيب الذي ذكروه
في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان
ينتقل من المطالب الى المبادي ثم ان المبادي الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب
مستلزم للتوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
والى هذا التحقيق اشارة بقوله عودا على بدء يعني ذلك المحرك عائدا وراجعا منتهيا معقولات
نازلا ومتقررا على بدء اي على ابتداء ما يتحرك منه وهو المط المشعور به او لا التحصيل
مجهول بوجه ما وكونه اي كون النظر مفيدا للعلم في الجملة ولو في الالهيات وبدون
المعلم ضروري اعلم ان النظر ينقسم الى صحيح وفاسد لان النظر في محصل تعريفهم ترتيب
امور معلومة للتادي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما
تلك المعقولات التي تقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة للمط والثاني الهيئة المرتبة
عليه وهي بمنزلة الصورة له واذا اتصف كل واحدة بما هو معين صحتها في نفسها
صحتها

التصف الترتيب قطعا بصحته في نفس الامر تاديته الى المط والاخلال اذا عرفت هذا
فنقول ان يكون النظر الصحيح مفيد العلم بالشئ على ما هو عليه او [illegible] فيه خلاف
كما بينه المص في آخر كلامه قال الامدي كل صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم كالغفلة
والنوم والموت مفيد للعلم لان النظر ما يتضمن مجموع العلوم الاربعة الاول العلم بالمقدمات
الثانية العلم بصحة الترتيب الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات الرابع
العلم بان علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل جازم ببداهة
العقل انه ان حصلت له هذه العلوم الاربع فلا بد له من ان يحصل العلم بصحة المط
فالنظر يفيد العلم بالشئ على ما هو عليه كليا ومن الناس من انكر كليته كالمهندسين
القائلين بافادة النظر في الهندسة والحساب دون الالهيات لان حقايق الالهية
من ذاته تع وصفاته لا تتصور لا بالضرورة ولا بالنظر لان العلم بالماهية اما بالحد وهو
مختص بالمركب من جنس وفصل ولا تركيب في الالهيات او بالرسم وانه لا يفيد العلم
بالكنه ولذا احال المص في الجملة ولو في الالهيات جوابا عن هذا ولا يلتفت الى ما قاله
الامدي بانه كلي كانه قال اذا كان النظر مفيد العلم في الجملة يفيد في العلوم كلها بطريق
الاولى ولهذا اشار بقوله ولو في الالهيات بكلمة لو الوصلية واشار بقوله وبدون
المعلم ضروري الى رد الملاحدة وهم يقولون النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تع بلا معلم كما
لامام وخليفته الا ترى ان الناس يحتاجون الى المعلم في العلوم الضعيفة كالصرف
والنحو والعروض فكيف في العلوم الشريفة التي ادق العلوم وابعد عن الحس
والطبع فقط هذا ما يتم بمعنى العسر واما بمعنى الامتناع فممنوع ايضا انه يلزم التسلسل
بين المعلمين واجابوا عنه بالانتهاء الى الرسول عم والعمدة في الرد عليهم وعلى
من زعم انه لا يفيد في الالهيات وعلى من زعم انه لا يفيد شيئا من العلوم دعوى الضرورة
ولذا قال والمنكر معاند كالسوفسطائي المنكر للحقائق سيا والا ولما ادعى كليهما
مستندا بوقوع الخطأ في الرؤية عند مشاهدة السراب مع بانه ماء والاحول
كذلك وغير ذلك من الادلة الضعيفة وهل يجوز ان يكون النظر مفيدا او منتجا بطريق

العادة

العادة او بطريق الوجوب فيه خلاف ومن ثم كانت المذاهب التي تعتقد بها في
هذا الباب ثلثة الاول مذهب الشيخ ابي حسن الاشعري فعنده بطريق العادة الالهية
بناء على ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء وانتهاء بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار
لا يجب عليه شئ والثاني مذهب المعتزلة القائلون بالتوليد ومعناه ان النظر فعل
للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر وهو العلم بالمط كحركة اليد بالمفتاح والثالث
مذهب الحكماء وهو على ان سبيل الاعداد باثبات الوجوب للامكان الاستعدادي
فان المبدأ تام الفيض فيجب عليه فيض النتيجة واما اختلاف النتايج فلاستعداد انه
القوابل وفيها مذاهب اخر واحدها هو مذهب الامام فخر الرازي والامام الحرمين والقاضي
ابي بكر الباقلاني فانهم يقولون بالتوليد ابتداء بمعنى وجوب التوليد حسب البديهة لا على طريق
الايجاب والجبر ومن هذا ورد المص بين الوجوب والعادة ولم يقل التوليد لانه اما ان يكون
وجوبا كما زعمه المعتزلة او عادة كما قال الائمة الثلثة والاشعري الا ان الاشعري لا يقول
بالتوليد والنظر في معرفة الله تع واجب بالنص والاجماع اتفقت الاراء في وجوب الا
ان الاختلاف في طريق ثبوت الوجوب فهو عند اصحابنا اهل السنة السمع والاجماع
وعند المعتزلة العقل اقول اثبت المص وجوب النظر بالنص والاجماع معا لا بالنص فقط
كما ذهب اليه الاشعري لان النصوص وان دلت على وجوبها لكنها لا تصل الى حد القطع
او التصريح منها قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله لما عرفت من احتمال صيغة الامر على غير
الوجوب ايضا ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من
غير نظر واستدلال فلا تثبت بالسمع فقط واما الاجماع فهو حجة قاطعة لان كافة المسلمين
اتفقوا على ذلك لكونه بحيث لا يجوز تواطئهم على الكذب واما اختلاف بعض الملاحدة فلا يعتد
فثبت ان معرفة الله تع واجب بالنص والاجماع معا عند ورده لم يكتف بهذا بل اراد ان يثبت
المدعى بالعقل لموافقته مذهب الحنفية الكرخية فقال ولكونه اي كون وجوب النظر
مقدمة لمعرفة الواجب عندنا بذلك الاجماع والنص غير ان النظر مقدمة لمعرفة المعهودة
التي ثبت وجوبها عندنا بذلك الدليل وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو

واجب

بالنص اي بنص الكتاب والسنة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقوله تع فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها [illegible]
السموات والارض [illegible]
[illegible]

بذلك اي بالدليل السمعي فما كان مقدمة للواجب السمعي
يكون واجبا سمعيا وعقليا عندهم

واجب ينتج ان النظر فيها واجب واشار الى اثبات هذا باثبات ان تلك الصغرى النظرية
بقوله مقدمة لمعرفة الواجبة اى الثابتة بالدليل المسلمة لان العلم بوجوب معرفة الله
تعالى موقوف على النظر لكونه مقدمة لها وموقوفا عليه وكل ما يتوقف عليه الواجب واجب
ينتج من الشكل الاول ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب كوجوب الوضوء للصلوة فان قيل
هذا التوجيه ليس بتام لانا لا نسلم انه لا يتم الا بالنظر ولا نسلم انحصار النظر موقوفا عليه
بل قد يحصل المعرفة المذكورة بالالهام او التصفية قلنا نمنع وجوبه بابطال السند المساوى
لان كلا منهما يحتاج الى معونة النظر لان الالهام على تقدير ثبوته وعمومه لا يامن صاحبه انه من
الله تعالى حتى يكون اعتقاده حقا دون غيره كوساوس الشيطان فيكون باطلا الا بعد
النظر الصحيح فثبت ان النظر مقدمة لها وموقوف عليها واما التصفية فكثير من
اليهود والنصارى مع ممارستهم بالرهبانية والتجرد عن الناس واشتغالهم بالرياضات
يعتقدون حقية الضلال بحسب العقائد الباطلة المكتسبة من تلك التصفية فلا بد من الاستعانة
بالنظر الصحيح فثبت وجوبها منها بالنص والاستدلال عندنا وعند المعتزلة النظر فى معرفة
الله تعالى واجب عقلا لانه مقدمة لمعرفة الواجبة عقلا وما يتوقف عليه الواجب واجب
فالنظر واجب واثبات المقدمة موقوف على مقدمة اخرى واشار اليها بقوله لكونه
اى كون معرفة الله تعالى دافعة لضرر العقاب اذ عدم المستوجب للضرورة لان الله تعالى انعم علينا
انواع النعم الظاهرة والباطنة والعاقل اذا شاهد هذه النعم المسلم الحكيم يقتضى ذلك ان المنعم
قد طلب الشكر على نعمته فاذا لم يشكر عليها سلبها عنه او عاقبه عليه فيحصل له الضرر التيقن
ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فالمعرفة واجبة عقلا فاذا كانت الواجبة
عقلا يلزم ان يكون مقدمتها واجبة عقلا فثبت ان النظر فيها واجب عقلا لانه اليها
فى دفع الضرر وفيه نظر لانا لا نسلم ان يكون النظر دافعا لضرر العقاب اذ قد يخطئ الناظر
فى نظره بل قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد من الجهل البسيط مع ان الترك اقرب الى
الخلاص كيف وقد يكون النظر دافعا لضرر العقاب بلا تيقن التوقف لعدم الحاجة الى اثباتها
بالشرع الا انه لما تقى وارد المص هذا ابهم عرفها بقوله قالوا لو لم يجب النظر موقوفا

العقل

العقل الا شرعا كما قلتم لما صح للنبى عليه السلام الزام النظر فى المعجزة لعدم
ثبوت الوجوب قبل ثبوت الشرع ولزم من ذلك افحام الانبياء عليهم السلام اذ يقول المكلف
لا انظر اليها لم يجب على النظر اليها ولا يجب النظر ما لم يجب الشرع عندك والحال ان المفروض
ان لا وجوب الا بالشرع وثبوت الشرع بالشرع يستلزم الدور وهو محال فيثبوت وجوب النظر
بالشرع فثبت بالعقل وهو المطلوب والجواب عن هذا الاشكال بوجهين الاول النقض وهو ان
وجوب النظر اذا كان ثابتا بالعقل وبمجرده فيقول المكلف ايضا لا انظر اصلا ما لم يجب
على النظر ولا يجب ذلك ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا على وجوب النظر
الآخر فيه دور وهو ايضا باطل وما هو جوابكم فهو جوابنا ولم يلتفت المص الى هذا لانه
اذا لم تعارضت الادلتان لم يصح الاستفاد بواحد منها حيث قالوا اذا تعارضا
تساقطا ومن ثمة اختار الثانى فقال ورد بان التوقف على النظر هو العلم بالوجوب
يعنى ان لزوم الدور انما يصح لو كان الوجوب موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم
بثبوت الشرع لكنه لم يتوقف الوجوب فى نفس الامر لان العلم بثبوت الشرع موقوف وفرع
لثبوته فى نفسه فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور لكن الجهة متغايرة فلا دور
ولا محذور ثم انها اى معرفة الله تعالى اول الواجبات واقدمها اشار بقوله ثم الى
التراخى فى الرتبة لان من المعرفة ما هو اولى بالتقديم وهذه المسئلة متوجهة بما هو الاولى بالتقديم
على ما لا يخفى وانما قيدها بقوله المقصودة لان من الواجبات ما يقصد به بالذات كالصلوة
وما يقصد به بالتبع كالوضوء واشار الى انها من الواجبات المقصودة لتوقف الباقى
عليها اى على المعرفة من تلك الواجبات الشرعية كما ذهب اليه كثير من الائمة وذهب جمهور
المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى الى انه اول الواجبات النظر فى معرفة الله تعالى لانه واجب
اتفاقا وهو قبلها وقال القاضى واختاره ابن فورك وامام الحرمين الى انه اى اول الواجبات
القصد الى النظر واشار الى هذين المذهبين بقوله والنظر والقصد اليه اى الى النظر
وسيلة اليها اى الى المعرفة فيجب تلك الوسيلة لذلك التوقف وذهب بعضهم الى ان
اول الواجبات جزء النظر وابو هاشم الشك لاحتياج الناظر فيها ولم يلتفت المص اليها لانها

المحكم اعم من ان يكون عمليا او طبيا و قد يحصل الحادم ان يعني يحصل كذلك بما حكمه قطعي بمقابل الاما لا ريب فيه بالكلام المحكم فيه طبيا و نص على بطلان نقض لجميع مقابله او نفي من بعده ما اكثر سماه السعيد ه على الظاهر انما سماه من النحو الصادق نقلى

ليس بالمعول عليه والدليل في اللغة ما يستدل به وفي الاصطلاح ما يتوصل بالنظر فيه الى الحكم عدل المص عن تعريف القوم حيث عرفوه بانه ما يوصل الى المطلوب فيرد عليه ان الموصل ان اريد به بالفعل لا يجوز اطلاقه الا على ما سوى تع ولم يقل به احد لان اسمائه تع توقيفية وان اريد به بالقوة ما الاشياء باسرها كذلك وليس بهذا المعنى مع انه لم يصطلح عليه وايضا يخرج عنه الدلائل التي لم توصل الى المط كقوله تع انك لا تهدي من احببت ومن ثمة اختار المص في التعريف فقال ما يتوصل اي ما يمكن ان يوصل او لم يوصل واشار بتعريف لفظ النظر الى ان يكون النظر صحيحا لان الفاسد في نفسه ليس وسيلة الى المط واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفس الدليل وفي احواله ليتناول اجزاء الدليل كالنظر في احوال العالم مثلا فانه يسمى دليلا ايضا ويشهد على ذلك قوله فيه دون اليه اذ لفظ في يستعمل في الجزئي وفي احواله كما في اسمائه ويقيد هنا فيه التصور والتصديق وعدل ايضا عن قولهم المط الى قوله الحكم حيث اراد به اخراج التقسيم الساذج عن هذا الحد لانه لا حكم فيه ولانه اذ المطلوب من هذا العلم التصديق سواء كانت ظنية او يقينية لان الموصل الى المط التصوري يسمى معرفا وذلك من وظائف المنطق دون الكلام فالموصل الى المطلوب التصديقي هو المسمى بالدليل وذلك يشمل الظني والقطعي ولذا قال وقد يخص بالجازم فيقابله الامارة بحسب الاستعمال جواب عن سؤال مقدر لان كلمة قد يستعمل بالمتنوع يعني يتوجه الطالب بانه اذا سمي الظني والقطعي دليلا كيف يفرق بينهما فقال وقد يختص الى الاخير اذ حصر بالجازم والقاطع سمي دليلا وذلك ان استدل به من المعلوم على العلة كالاستدلال من الحمى على تعفن اخلاطه فيسمى دليلا وبرهانا انيا واما ان يستدل من العلة الى المعلول كالاستدلال بتعفن اخلاط الانسان على انه يحم محموما فيسمى تعليلا وبرهانا لميا وهذا الاسند لانه يختص باخص الخواص وكلاهما قطعي وجازم وما يقابلهما هو المسمى بالامارة وبالدليل الاقناعي فلا يفيدان القطع عند الخصم الالد دون الخصم المنصف وعد المص من جملة الاقناعي الدليل النقلي ولذا قال ثم ان الموقوف من النقل فنقلي والا اي وان لم يتوقف فعقلي والعلاوة فيه العقل لانه يفيد القطع وايضا قد

الطالب بانه ان كان النقلي من جملة الاقناعي لكونه مقابلا بالجازم فما تقولون في الدلائل القطعية من الايات والاحاديث البينات اجاب عنه بقوله وقد يستفاد منه بمعونة القرائن القطع اي من الدليل النقلي القطع بمعونة القرائن يعني بالقرينة التي تدل على قطعية مثلا لو استدل على المشترك لاثبات الصانع مع وحدته بقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية لم يقنع المشرك لانكاره الاية فاستدل المستدل بالقرينة الدالة على برهان التمانع بانه لو تعدد الاله لما تكونت السماء والارض لان كونهما اما بمجموع التعدد او باحدهما او بكل منهما والكل باطل لامتناع العجز او التوارد وبهذه القرينة يفيد القطع لكن يرد عليه ان من استدل على حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث يفيد بدليل عقلي انه قطعي في ثبوت حدوث العالم وان من استدل على قدمه انه مستند الى القديم وكل مستند قديم يفيد عقلا ان العالم قديم فاستوى طرفاه ولا يصلح ان يستدل بهما ومن المعلوم ان الدليلين اذا تعارضا تساقطا فلم يثبت الحدوث والقدم اصلا اجاب عنه بقوله ولا يثبت ما استوى طرفاه عند العقل الا بالنقل اي بالنص والاجماع يعني اجماع الامة على انه تع مختار بصنعه والقديم لا يتصف الى المختار عند العقل فثبت حدوثه فان قيل الاجماع نقل ايضا والنقل كيف القطع مع انكم اعترفتم بعدم اتفاقهما وما يتوقف النقل عليه بالعقل اي ولا يتوقف ثبوت النقل على ثبوت النقل الا بثبوت العقل يعني ان الاجماع مثلا حجة قاطعة لان العقل لا يجوز تواطئهم على الكذب ومن ذلك يكون النقل حجة ثابتة بالعقل مفيد القطع

الباب الثاني من الابواب الستة في بيان امور العامة وله عشر فصول وخاتمة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى الفصل الاول في الوجود الثاني في الماهية الثالث في الصورة النوعية الرابع في الوجوب والامتناع والامكان الخامس في القدم والحدوث السادس في الوحدة والكثرة السابع في العلة والمعلول الثامن فيما يجوز دوام الافعال الخلق الله تع التاسع في استحالة الدور والتسلسل العاشر في الصورة الجسمية والخاتمة في التقديم والتاخير اعلم ان في الكتب الكلامية يسمون هذه

يسمى الحكم الظاهر ... عند العقل هذا السوق والاسماء ... لا احد من ... الى الحكمة احدها ... النقل لا عبرة كالحكم بوجوب الحج وما يتوقف النقل على ... كالحكم ... النظر كالحكم بحدوث العالم ... الصانع وثبوت ... ودلالة المعجزة ... لا يثبت الا بالعقل ... الدور واذا تعاضد العقل والنقل كان ... العلم ... في الامور العامة ... يعني ... الموجود ... في شرح المقاصد ... عن احوال الموجود ... الى الواجب والجواهر والاعراض ... باحوال يعرف في ... الاحوال الشاملة ... كالوجود والوحدة ... كالحدوث والكثرة ... الوجود اصل ... وتصور الوجود

الفصول كلها امور العامة وعيوله بابا على حدة وانما يسمون بها العدم اختصاص
بالاقسام الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع لان مسائلها تتناول المفهوم
كلها والموجودات بامرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل
بان يكون مع ما يقابلها متناولا لها جميعا ينبغي ان البحث في هذا الباب اما عن الوجود
او العدم او ما يتبعهما ومعلوم ان الوجود اما واجب او ممكن او ممتنع فلا يختص
الوجود بواحد منها فلا اقسام في هذا الباب امورا عامة لشموله في كل قسم منها وكذا
الوحدة لان كل موجود وان كان كثيرا الا ان له وحدة ما باعتبار جهة وحدة
مثلا ان من مفهومات الكلية قولنا الحيوان الناطق يحمل على كثيرين محققين بالعدد
دون الحقيقة وله المفهوم الكلي جهة وحدة وهي الانسانية فيجب فيه اجتماع
الوحدة والكثرة اللتين لا تختصان بواحد من الاقسام الثلثة المذكورة وقس عليه
هذا ما يناسب التسمية ووجهها **فصل** ان هذا فصل او هذا فاصل بين مسائل هذا
الباب او مفصول بهذا اللفظ او كيا ضم من البسط لا حظ له من الاعراب او هذا الذي
سنذكره بعد هو المسمى باول فصل من هذا الباب فتح لا تغيير فيه معنى العاطفة والمفصلية
هكذا داب المصنف لم يذكر فيه الاول والثاني والثالث وايضا لم يذكر فيه في بيان مسئلة
العلاقية وجه غاية الايجاز تسهيلا لحفظه مقالة تصور الوجود ضروري اي
بديهي لا يحتاج الى التعريف اعلم ان في هذا البحث ثلاثة مذاهب الاول تصوره بديهي
والثاني تصوره نظري يحتاج الى التعريف والثالث لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا
والمصنف اختار الاول منها حتى ترك التنبيه على بداهة اعتمادا لفهم الطالب حيث انه
كل يتصور ان الوجود المطلق جزء لوجود المقيد بالضرورة كقولنا وجودي قوي
او ضعيف او معتدل فيتصور بالبداهة في ضمن وجود المقيد المطلق من الوجود حتى
البله والصبيان مع انهما لا يقدران على كسب وتعلم فيعلم منه ان تصوره ضروري لا يحتاج
الى التعريف والتعريف بمثل الكون والتحقق والشيئية لفظي لا حقيقي هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان القوم عرفوه بها وبالثبوت والشيئية التي فسروها بما

بكن

بما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فلم قلت انه ضروري لا يعرف اذ البديهي معرف في نفسه
والمعرف لا يعرف اجاب عنه بقوله لفظي واسمي لا حقيقي كما قيل في جواب ما زيد انسان
وهو ليس بتعريف لان تعريفه حيوان ناطق مع التشخص ويتفرع عليه على اشتراكه معنى
صحة التقسيم الى الواجبات وغيرها من الموجودات باسرها ذهنيا كانت او خارجيا او
المصنف باثبات اشتراك الوجود اشتراكا معنويا بين الموجودات وذهب اليه الجمهور
المحققين من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جميع الاشاعرة و
المتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا
اشتراك الا في لفظ الوجود وذهب ايضا كثير من الحكماء الى انه مشكك يقتضي تفاوته
بالاولية والاولوية ومتواطئ عند غيرهم ومنشأ اختلافهما ان وجود الباري تع
اولى باطلاق الوجود عليه من اطلاقه على زيد واول الموجودات من وجود العقل الاول
والعقل وما هذا الا معنى التشكيك واما معنى المتواطئ فقولنا وجود الباري تع واجب
وجود زيد ممكن حملا لهما بالمتواطئ وانما ذهبوا الى الاشتراك من وجوه الاول انه لو لم
يكن مشتركا معنويا لما صح تقسيمه الى الواجب والممكن لانه ينقسم اليهما فيكون مشتركا
بين الموجودات باسرها اشتراكا معنويا واشار الى هذا بقوله ويتفرع الخ والوجه
الثاني انه لو لم يكن كذلك لما صح الجزم به مع التردد في الخصوصيات لان التردد في
الخصوصيات يستلزم التردد في الموجودات التي هي الاعيان تلك الخصوصيات وكذا التردد
في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا لانا اذا ترددنا ان الانسان ممكن هل له
سبب لوجوده ام لا جزمنا بان له سببا فاعليا فالسبب اما ممكن او واجب
وعلى تقدير كونه ممكنا ترددنا انه جوهر او عرض او جسم وكذا ترددنا في جميع
انواع الموجودات واشخاصها ومع هذه الترددات في وجود الانسان مثلا جزمنا
انه موجود في الخارج ثابت في نفس الامر فلولا الاشتراك لما صح الجزم بالوجود
والوجه الثالث تمام الحصر في الموجود والمعدوم وهذا ايضا دليل على الاشتراك المعنوي
حيث لولا الاشتراك لما صح الانحصار بهما وايضا فيه على زيادة على الماهية

والحقيقة وههنا لا خارجا وحقيقة صح سلبه اي سلب الوجوب ونفيه عنها
اي عن الماهية اشار المص الى وجه الاستدلال من طرف الحكما على زيادة الوجود
على الماهية في الممكنات مع الاختلاف في هذا البحث اعلم ان الوجود اما نفس الماهية
في الكل كما ذهب اليه الاشعري من اهل السنة وابو حسين البصري من المعتزلة واما زائد
عليها في الكل كما ذهب اليه الجمهور المتكلمين او نفس الماهية في الواجب زائد عليها في
الممكن واليه ذهب الحكماء ولم يقل بالرابع احد واختاره المص الزيادة على الكل الا
انه قيده بان هذا احترازا عن ان يكون للموجود وجودا زائدا على حقيقته ووجوده في نفس
الامر وانما يتصور في الاشتقاق اي اشتقاق الوجود لا في نفس الـ... ا يتصور زائدا
على الماهية ذهنا لا حقيقة فلو لم يكن زائدا بل كان عينها لما صح لنا سلب الوجود عن الماهية
واستدل ثانيا على زيادته على الماهية ذهنا بقوله وافادة حمله اي حمل الوجود
عليها اي على الماهية يعني لو لم يكن زايدا ذهنا لكان عين الماهية ونفسها ولو كان الوجود
عين الماهية الموجودة لما افاد الحمل فائدة معنوية معتدا بها كقولنا الموجود موجود والسواد
سواد وهذا ظاهر البطلان فعلم من ذلك انه زائد عليها واستدل ثالثا بقوله والتفات
ثبوته لها اي ثبوت الوجود للماهية يعني انا نتصور الماهية والوجود ضروري وبديهي لان البله
والصبيان يعرفون وجودهما من غير كسب ولا يحتاجون الى توقف مع ان ثبوت الوجود للمفهومات
الماهيات يحتاج الى الكسب والنظر ولو لم يكن زائدا على الماهية لما احتاج الى ذلك الكسب
لانا اذا تعقلنا ماهية من المفهومات الكلية اكتسبنا العلم بوجودها فنحن نعقل مفهوم
العنقاء مثلا وهو طير له اجنحة سبع وراء القاف وله قوة عظيمة ولسان فصيح والوان
عجيبة تقتضي فان هذا المفهوم هل له وجود في الخارج ام لا فلو لم يكن زائدا على الماهية ذهنا
لم نحتج الى التفحص عنه بل نعلم بالبداهة من هذا المفهوم اولا وجوده وعدمه وانحصار
نوعه على شخصه من الحيوانات فثبت من هذه الوجوه الثلث انه زايد على الماهية ذهنا
في الموجودات من غير تفرقة عند المص والحكما متفقون على حقيقة الواجب وجود خاص
قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن بحقيقته انك تعلم ما سبق مذهب الحكماء

وسلم

ومسلكهم بان الوجود عين الماهية في الواجب وزائد في الممكن وفي نبه قال المص
والحكماء الى غير اجمعوا على ان حقيقة الصانع وماهيته عند الكل واجب الوجود فالو
الوجود من هذه الحقيقة عين الذات اذ لم يكن الوجود نفس ماهيته وعين حقيقته
وذاته لكان زائدا عليها او جزءا منها لا جائز ان يكون جزءا منها ولا كان زائدا عليها كما
كان في الممكن وجب ان يقوم بها كالكنا ولو قام بماهيته لكان وجوده محتاجا اليها
ومعلوم ان الماهية غير الوجود فالمحتاج الى الغير ممكن فيلزم ان يكون وجود الصانع
ممكنا وهذا باطل باجماع الكل فثبت ان وجود الواجب عين ذاته ونفس حقيقته
برد عليهم انه لو لم نقول ذلك في الممكن ايضا اشار الى هذا بايراد الجواب عنه بقوله
حقيقة الواجب اي حقيقته ووجوده وجود خاص وخاصة الشي يوجد فيه ولا يوجد
في غيره فلا يقاس الممكن عليه لان وجود الواجب قائم بنفسه لا يحتاج الى علة الا في
مقيم لغيره اي موجد لمقوم كل الماهيات ذهو وجود الغير مخالف لوجود الممكن
بحقيقته لان الله تعالى بسيط حقيقي والبسيط الحقيقي لا يحتاج الى البسيط الا في
واشار الى هذا بقوله فلذا صح نعوته بالقيام بالماهية ذهنا لا عينا وخارجا فيكون
وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن ووجود الممكن مخالفا لوجود الواجب فصح
تعدد الوجود بان يقوم بالماهية ويقوم بها ذهنا لثبوت الوجود الذهني عندهم لا
عينا ولا خارجا يعني لا يكون الماهية خارجا ولا جزءا منها كبياض الجسم يعني كوجود
لون بياض الجسم مشاركة له اي المشاركة للجسم في عارض الكعبة اي في وقت
عروض التفكر مع ذلك العرض لان تصور وجود البياض زائدا على الجسم اذ ماهية
الجسم ما يتركب من الاجزاء والبياض شي لا اصل له وهذه التفرقة متصورة في الممكن
لا في الواجب وانما قيده بقوله المقول على الموجودات بالتشكيك ليدفع توهم
انه كيف تقول بلفظ الوجود ويحمل على الواجب والممكن انه عين ذاته وانه
زائد على ماهيته يعني اذا كان اللفظ مشككا لا يلزم الا اشتباه منه ومن اطلاق كالنور
على الانوار لان اطلاق النور على الشمس مثلا اولى بالاطلاق من نور القمر وهو اولى

من نور السراج ووجوداً وعليه السلام او امر موجود وما هذا او حمل الاولية اولا ولا
المتبادر اولا من اطلاقه على غيره عند الاطلاق وما يقال انه في الكل نفس الماهية
كما قال الاشعري فمعناه انه لا يوجد كل يتحقق وثبوته على حدة واستقلال في الخارج
ونفس الامر وانما ذاك في العقل والذهن وهذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قوله
الحكماء انه مقول بالتشكيك يقتضي انه لو كان مفهوم الوجود مفهوما كليا بالتشكيك
كما قلتم لما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري انه عين الماهية في الكل مع تفرده في العلوم
اجاب عنه المراد يعني اراد انه لا يوجد ولا يمتاز كل الوجودات عن الماهية بتحقق وثبوته
على حدة واستقلال بالقيام في الخارج بل هما متحدان هوية فيه متغايران في الذهن
بحسب العقل يعني ينفرد بفعلها اي الوجود والماهية في الذهن لا في الخارج مثلا اذا تعقلنا
السواد جسم تعقلنا ان وجود السواد منفرد ووجود الجسم منفرد في الذهن واما اذا
تحققا في الخارج فالحد في شيء واحد وكذا الوجود والماهية واتحادهما في الخارج
وهو معنى كلام الشيخ ثم الوجود ينقسم الى العيني والذهني حقيقة واللفظي والخطي
مجازا اشار المص بقوله ثم الى انه اذا علم الاختلاف في الوجود من ان النحو او الاشتراك
ما هو في الموجودات باسرها وانه عين الموجودات في الخارج وزائد على ماهياتها
في الذهن تبين لك ان الوجود ينقسم الى قسمين انقساما حقيقيا احدهما عيني
اي خارجي والآخر ذهني اي عقلي غاية ما في الباب ان النزاع فيه لفظي والحق انه منقسم
الى قسمين حقيقي ومجازي اما الحقيقي فظاهر لا مرية واما المجازي فله اقسام كاللفظي والخطي
والرسمي ونحوها كما يكون موضوعا له واستدل على عدم الوضع فيه بقوله اذ ليس
في اللفظ والخط من الانسان مثلا الشخص اي عين وجود الشخص مراد ولا الماهية
بعينه ولا يكفي غير الماهية ولا زائدا عليها كما في الخارج عند المتكلمين و في الذهن
عند الحكماء بل الاسم بل المراد من اللفظ اسم الانسان مثلا في اطلاقه وصورته
اي صورة الانسان وهي المراد من الخط والرسم في التحرير والترسيم مثلا ولكنه غريبا
واما الحقيقي الذهني منه فيحتاج الى البيان ولذا قال والدليل على الوجود الذهني

كلٌّ اي الوجود والماهية تحقق
واتحاد ذلك اي افراد كل منهما تحقق والعقل ذاته دليل
القائلين بالعينية لا نعقد سوى ان ليس للشيء هوية وللقائلين
المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يحصل اصطلح
الساهي والحكم من غير دلالة على ان المفهوم وهو المسمى
هو المفهوم من ذلك المسمى اذ هو بديهي للعقلاء والدليل
القائلين بالزيادة انما يدل على ان المفهوم من وجود المسمى
ليس هو المفهوم من ذلك المسمى من غير دلالة على ان الوجود
عرض قائم بمحله قيام الساهي بالجسم كذا ذكره في [illegible]

اي في اللفظ وصور ... الوجود في الحقيقة
... الوجود الخارجي ... الوجود العيني والحسي
والوجود الذهني ويقابله اللفظي وبعد الحسي ولكن الوجود
الخارجي الوجود ... الذي ... بحسب
عليه ... الشيء ... لا اعتبار حقيقي
بها ... هذا القسم ... والمراد بالوجود
الذهني هو وجود ... الشيء ... عليه
ولوازمه مع كونه ... كما ... الظل للجسم
السحر وهذا القسم هو المساوق له والدليل على الذهني
يعني انه لو تحقق ... لكان ذلك الشيء كما انه الظل للشجر لو تجسم لكان ...

الذي يسمونه ان يتحقق بعد تحقيق المقام اعلم ان الحكماء اثبتوا الوجود الذهني لا
حتياجهم اليه في كثير من المواد لانهم نظروا الى آثار النار مثلا من الاضاءة والاحراق
وغيرهما مما يختص بها الصادرة عنها خارجا فسموا وجودها عينيا واصيلا لكن اشتهر
في ان لها سوى هذا الوجود وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الآثار اولا وحكموا
انما ممكنة ولكل ممكن ماهية ولكل ماهية يقتضي لتصورها امر زائد عليها وهو الوجود
وهذا الوجود لا يجوز ان يكون اصيلا ولذا سموه ذهنيا وعلى هذا فيبقى الموجود
الذي في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما لا يكون
الا بالوجود دون الماهية وبهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان و
في الذهن صور واستدل الحكماء على الوجود الذهني بادلة ثلثة على ما وعدنا ان الاول
منها انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج ونفس الامر هذه المقدمة نظرية واستدل
على اثباتها بقوله اذ نحكم على الممتنع ايجابا بان نقول الممتنع معدوم ونحو انا نتصور المعدومات
في الخارج ولا وجود لها فيه ونحكم عليه بالحكم الايجابي دون السلبي لان السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الايجابي فمتى حكمنا عليه بالايجاب لزم هناك ثبوت
الموضوع اما في الخارج واما في الذهن او ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر والخارج
فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه فمتى تصورنا الممتنع لذاته وهو شريك الباري حكمنا بان
وجوده يقتضي عدمه وليس بثبوت في الخارج عند كل عاقل بل في الذهن وهو المطلوب
و الثاني منها انا نجد من المفهوم ما كليا يعني متصفا بالكلية فيقال الحيوان الناطق انسان
اذ اللام فيه للجنس والحقيقة اي كل حيوان ناطق وهو الانسان والكلية صفة ثبوتية
فلا بد من ان يكون الموصوف بها موجودا وليست اي في الخارج اذ كل ما فيه فهو متشخص
معين في حد ذاته بحيث يمنع فرض اشتراكه فيه فيكون موجودا في الذهن لا محالة
وهو المط ومن القضايا اي الثالث منها انا نجد من القضايا حقيقية كقولنا كل
تحقق هو الحق وذاك فلولا الوجود الذهني لم يكن لنا اخذ القضية الحقيقية
الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكل الواقع عنوانا

في الخارج ... ايجابا كقولنا الممتنع معدوم
من المعدوم واحكام النقيضين ... الصدق
وكذا

كلية اذ المفهوم هي موجود في الخارج كزيد وكلي ...
موجود في الخارج كالانسان من حيث ...
ومنها القضايا

حقيقية اي موجبة حقيقية وهي ... في وجود الموضوع
لا محالة ولكنه قد لا يوجد في الخارج كقولنا كل عنقاء طائر
والعقل

سواء كان موجودا في الخارج محققا كان او مقدرا او لا يكون موجودا فيه
اصلا والتالي باطل لانا اخذناها في العلوم كلها مثلا اذا قلنا الممتنع الافراد
المعقولة للمعدوم فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها
الحكم الايجابي حيث ان قولنا الممتنع معدوم معناه كل الممتنع بالذات اذا قدرناه و
فرضنا وجوده في ضمنا حكمنا حملنا عليه انه من افراد المعدومة في الخارج لان
من شرط الموضوع والمحمول الاتحاد في الخارج والتغاير في الذهن وهذا القدر كاف في
اثبات الوجود الذهني عندهم ولهذا اورد المص نتيجة هذه الدعوى بالفاء الفذلكة و
اشار الى الحصر بكلامه فقال فالتعقل اذ كان بالحصول في الذهن فذلك يعني
ان وجود الذي يحكم عليه في القضية بالحصول والثبوت في الذهن فذلك الوجود
الذهني الذي ندعيه والا فلا محالة يقتضي اضافة بين العاقل والمعقول لان التعقل
الذي صدر من العاقل لا يضاف ولا يتعلق الا الى المعقول وهذا مما لا يخفى عليه خفا
فيه فان قيل لم لا يجوز ان التعقل الى المنفي مع سعتها في العلوم اجيب بانه ان
اريد من المنفي النفي المستعد لوجود فرضا وتقديرا فذلك المط وان اريد النفي الصرف
فلا تصور للمنفي المحض اصلا فكان المص اختار الثاني من الترديد وقال ولا تعقل
الى النفي الصرف وكذا حكمنا بانه لا يتعلق الا الى المعقول جاز قيل لو شئتم اثبات
الذهني لتوقف ثبوته في نفسه ولو ثبت في نفسه لزم ان يكون العاقل متصفا به ولو
اتصف به لكان المؤمن متصفا بالكفر حين تصور الكفر وكذا اذا تصورنا الحرارة
والبرودة يلزم الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا الى غير ذلك مما يتصور
لكن هذا الاتصاف منتف عن الاذهان بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين
اذا تصور الاضداد واجاب عنه بقوله واذ ليس الثبوت في الخارج كان في العقل
وهو وجود غير متأصل لا يقتضي الاتصاف كالمؤمن بتصور الكفر فلا يوجب اتصاف
الذهن بالاعراض حتى المتضادات فان قيل نعم ان ذلك لا يوجب اتصاف
العاقل الا انه اذا تصورنا الممتنع فلا بد ان يكون احدهما ظرفا والآخر مظروفا

كالماء

كالماء الذي هو بسيط الطالع لا يكون ظرفا للمركب الحقيقي هو البسيط وهما موجودان
في الخارج لكونهما ظرفا ومظروفا ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت
والتحقق اعلم ان هذا البحث من امهات مسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة من جملتها ان الماهية غير مجعولة وان الشيئية مساوية للوجود والوجود
مساو لها عندنا لانه لا معنى للوجود والشيئية الا الثبوت والتحقق ولا معقول مغاير
سوى ذلك ولا معقول من العدم الا النفي لان الاشاعرة قالوا المعدوم الممكن ليس
بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجوب عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها واما بعض
المعتزلة فقالوا المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة
الوجود والحكماء قالوا الشيئية مساوقة للوجود اعني اعم من الاتحاد في المفهوم
ومساو في الصدق فان الماهية ممكنة وان كان وجودها زائدا عليها وانها لا
لا تخلو عن الوجود الخارجي والذهني لانها ان كانت متقررة متحققة فهي موجودة
باحدى الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها والبعض لم يقيد المادة
الماهية حيث قال الماهية لا تخلو عن الوجودين لان كل ماهية يجب كونها محكوما
عليها بانها متمايزة عن غيرها والتمايز لا يكون الا بالوجود خارجيا كان او ذهنيا
او لانها ثابتة في الملأ الاعلى منبع لها من الاحكام اذ يقال السواد موجود ولا يقال
السواد شيء لانه لا يفيد فائدة يعتد بها اصلا لعموم الشيئية مع الاتحاد في مفهوم
السواد لان مفهومه وماهيته لون قابض للبصر اذ اللون جنس مشترك بين
السواد وسائر الالوان اذ الحقيقة فصل والشيء في قوله السواد شيء بمعنى مفهوم
السواد وغير فمتى وجد السواد وصدق عليه اسم السواد وجدت الشيئية ومتى
انعدم السواد لم ينعدم الشيئية لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام بخلاف
العكس فعلم من ذلك ان المعدوم وان كان غير موجود لكنه شيء على هذه القاعدة
المعمولة عندهم وعند طائفة عند اهل السنة من المتكلمين فالمعدوم ليس بشيء ولا ثابت
ولا واسطة بينه وبين الوجود يعني لا واسطة بين الوجود والعدم عند الاكثر و

ومنهم من المتكلمين كامام الحرمين والقاضي ابي بكر الباقلاني منا وابي هاشم من المعتزلة
من اثبتها اي الواسطة وجود الشئ جمعًا اي من غير تفرقة بين الماهية الممكنة والماهية
المطلقة وتفريقا اي بين الواسطة الماهية الممكنة وبين الماهية المطلقة سواء كانت
ممتنعة بالغير او ممكنة في نفسها وسموا الواسطة بصيغة المعلوم بحال وسموا ذلك البعض
الواسطة التي توسطت بين المعدوم والموجود حالا وبقالوا انه لا موجود ولا معدوم كتوسط
ميل ما في قلب العبد دون القصد موجود في الخارج ونقل الا حال الا اثباته لمحال
جميع من اصحاب الماتريدية للتقصي عن الجبر والقدر بان الشقول فقالوا الحال ليس
بموجود ولا معدوم ثم انه لو كان موجودا في العبد بايجاد الله تعالى وخلقه والجاء
به على المعصية فعذبه بها وكلفه بما لا يطيق العبد به كان ظلما منه تعالى تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وليس بمعدوم ايضا لانه لا يصلح ان يكون مناطا للتكليف كما لا
عدام المحضة ان يكون واسطة بينهما بان يصلح مناطا للتكليف ثم استقل
العبد وتمحض بفعله من الخلق والايجاد وقدر عليه من عند نفسه باقدار من الله تعالى
ويجعل ذلك البعض حصول الوجود منه اي من الحال بعد ان منشا جميع افعال الاختيارية
من العبد ومبدؤها محوله بالحال ومخلوقة منه كنوع ميلان من القلب غير ان يبلغ الى
درجة القصد والعزم وهو ليس بموجود ولا معدوم اذ لو وجد ذلك الحال
لتسلسل ولزوم التسلسل بط وكذا الملزوم ولو عدم ذلك الحال الصف بالنقيض
لتقيض وهو محال فثبت انه ليس بموجود ولا معدوم بعض استدل ذلك البعض
على ثبوت الحال بوجهين الاول انه ليس بموجود ولا ذاد وجوده على ذاته لانه
يشارك سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عن الموجودات بخصوصية
الذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية و
ذلك بط بالبراهين القاطعة فثبت ان الحال ليس بموجود وهو ط والثاني ان
الحال ليس بمعدوم والا لزم اتصافه بنقيضه وهو ظاهر وذلك ايضا باطل
فثبت المط وكذا الايجاد بغير لو كان الحال موجودا لما تعلق الايجاد بوجوده

فلا يلزم تحصيل الحاصل وهو محال ولو كان معدوما فمن يتعلق الايجاد وبالعدم
البتة فلا يلزم اجتماع النقيضين فثبت المط وثم ذهب القوم اليه بارتكاب
التكلف فيه لان بعض المتكلمين لما لم يتخلصوا من ادلة الجبرية والقدرية لتمسكهم
بظواهر النصوص اختاروا هذه المسلك ليتخلص به عنها ولا مخلص الا باثبات
او بالقول بالجبر المتوسط والحكماء لما رأوا الامكان الاستعدادي احتاجوا
الى اثبات الوسط لانهم لما وجدوا بعض المفهومات التي من شانها عرض الوجود
في الخارج فسموا حقيقتها وثبوتها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات
ليس من شانها عرض الوجود كالحال والامور الاعتبارية التي يسمونها الكلي معقولات
ثانية فجعلها واسطة لا موجودة ولا معدومة فانهم وجدوا ايضا ان الاعراض التي
تكون مشروطة بالحيوان توجب لمحالها احوالا كالعلم والعالمية والقدرة والقادرية
ومن هذا زعم امام الحرمين ان كل صفة توجب لمحلها حالا كالكون الكائنية والسواد
الاسودية والعلم العالمية وغير ذلك من الاعراض ومن ثمة انتفت الحال الذي ليس هو موجود
ولا معدوم ورد بالمنع بان وجود عينه ونقيضه العدم لا المعدوم فلا يستلزم
لا اتصافه بالنقيض يعني لا نسلم ان وجود الحال غير ذاته حتى احتاج الى وجود اخر وتسلسل
لم لا يجوز ان يكون عين ذاته وايضا لا نسلم الا اتصافه بالنقيض لان نقيض العدم لا المعدوم
وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بما هو بان يقال مثلا الوجود والعدم والموجود
المعدوم واما اتصاف الشئ بنقيضه بالنسبة او بالاشتقاق فلا قالوا ان الحكماء
الاعدام متمايزة ولا يعقل التمييز بدون الثبوت هذا انتقال منهم الى دليل اخر ودفع
من الاول وان يجوزه السلف لكنه من سنن خليل الله عليه السلام ولذا جوزه المحققون
اعلم ان المنع ان كان مساويا للسند يبطل دعوى الخصم الا انه لا يثبت خلاف ما ادعاه
وغير ذلك لا يستقل منه الى اخر وهو ان الاعدام الممكنة متمايزة في حد ذاتها ولا يعقل
ما لا ثبوت ولا وجود له في الخارج كالشموس والاقمار ولا يعقل التمييز بدون الثبوت
لان الذوات متساوية في نفسها وانما التمايز بعضها عن بعض يكون بالاحوال القائمة بها

ومن ثم لا توجد تلك الماهية في الاذهان لان الوجود الذهني يكون من عوارض الماهية
فلا يكون مجردة ولكن فرضنا ها مجردة فمتى وجدت فالذهن تكون مطلقة لا مجردة هذا
خلف فضلا عن ان توجد في الاعيان الخارجية هذا اشارة الى ان ذلك الاخذ حرره
حقيقة بالقبول لان البعض ذهب الى ان وجودها في الذهن وذلك لا يمتنع تجردها
لان الذهن يمكن ان يتصور كل شيء حتى عدم نفسه وفقدان ذاته ولا يجرح التصور
اصلا فلا يمنع وجودها فيه عن تجردها في نفسها وتؤخذ لا بشرط شيء وتسمى تلك
الماهية المطلقة مطلقة وهي اعم من المخلوطة والمجردة وفي بعض النسخ وهو اعم وتذكير
الظهير اما باعتبار الخبر او بارجاعه الى التقييد وهو لا بشرط شيء وانما سميت مطلقة لا
نها اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن مقارنة العوارض واللواحق والتجرد عنها
فتوجد تلك الماهية في الذهن والخارج لكونها المطلقة نفسها ان نفس تلك
المخلوطة وعينها في الخارج بحيث لا يخفى ... نقض لا جائز ان يكون جزءا من المخلوطة
لعدم التمايز في الخارج بين الاعم والاخص يرد عليه ان مفهوم الاعم متميز عن مفهوم
الاخص لانا نعلم قطعا بانه كلما وجد الاخص وجد الاعم بخلاف العكس فكيف نقول
بعدم التمايز اجاب عنه بقوله وانما ذلك في العقل لان تميز مفهوميهما في العقل
لا في الخارج ثم اعتبرت تلك الماهية حال كونها موصوفة بالكلية كقولنا كل حيوان ناطق
انسان فهي اي تلك الماهية الموصوفة الكلي الطبيعي يعني هي المسماة بهذا الاسم فيرد
عليه انك قد جعلت المطلقة قسمان من الكلي الطبيعي وهو لا يكاد ان توجد باتفاق
القوم عليه اجاب عنه بقوله وانا نوجد منه اي من الكلي الطبيعي المورض مجردا عن
العوارض يعني لا يوجد من الكلي الطبيعي شيء من الاشياء الا ما يعرض عليه ذلك الكلية
حال كونها مجردا او خاليا عما عرض عليه الكلية العارضة بعد ملاحظة الماهية
وهي حيوان ناطق مثلا من حيث كونه حيوانا ناطقا وهي اي الماهية الموصوفة الا
لا افراد لا المفهوم ولذا قالوا الكلي الطبيعي لا يكاد ان يوجد الا في ضمن الاتي و
افراده وقد يقال ويحمل عند البعض الماهية لا بشرط لا شيء بل يطلق ذلك على الماهية

فيلزم العدم والحال ثابتين البتة وهو المطلوب فكيف تقولون ذلك ولقائل ان يقول الاسم
كلية الكبرى بعين لا نسلم ان كل ما يتميز في العقل كان ثابتا في نفسه لم لا يجوز ان يكون التميز بامكانه
اشار الى جوابه بقوله والامكان يتوقف للفرق بين امكانه لا ولا امكانه له فثبت
موصوفه اعني وجود الممكنة لان امكان هذه الماهية المستفادة من الماهية الممكنة
لا بشرط شيء وهو اعم من المخلوطة والمجردة كما سيأتي ان شاء الله تعالى فعلم من ذلك التوقف.
ثبوت الامكان فثبت موصوفه اعني الوجود الممكنة فثبت المطلوب الواسطة
قلنا في العقل يعني لا نسلم ثبوت ذلك الامكان اي الامكان لا بشرط شيء لكن ثبوته في الذهن
ولسنا كل ما ثبت في الذهن وان لم يكن كذلك بل كان ثابتا في نفسه وذاته انتقض
بالممتنعات لانا نتصور الممتنع اما بالذات واما بالغير ونحكم انه ممتنع فلا يلزم من تصورنا
هذا وجوده في نفسه مع انكم اعترفتم بهذا وايضا انتقض بالمركبات الخيالية لانا اذا تصورنا
جبلا من فضة وذهب ومشك وعنبر وعسل وسكر ونحكم بمعقوليته يلزم من ذلك
وجوده في نفسه على ما قلتم ولم يقل به احد من العقلاء بل من الجانبين فبقيت دعواكم
مجردة عن الدليل والحق ما قلناه وأورد عليه بان يقولوا انتم تقولون وجود الاعدام
وزيادة الوجود على الماهية خارجا وفي نفسه ولو وجود الذهني وادعيتم ان الوجود
عين الذات والمعدوم ليس بشيء فكيف حملتم الوجود والعدم في القضايا الموجبة
الكلية ليس بجائز وسلب السلب عين الاثبات نحو الانسان انسان والممتنع بعين
المعدوم معدوم فشرع في الجواب عنه ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كقولنا
ماهية الانسان موجودة وماهية الممتنع معدومة وقد يقع رابطة كقولنا ماهية
العنقاء ليست بموجودة وماهية الواجب بالغير ليست بمعدومة وكل ذلك صحيح
فمست الحاجة الى اثبات دعوى الصحة بالتفصيل والاستدلال فقال وينقض بعض افراد
بنقضه ويحتاج حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول في الخارج
هوية اي على انه هو هو نحو زيد ضارب ليصح الحمل عليه لان الضاربية في الخارج
عين زيد وزيد هو الضارب وصح حمل الضاربية عليه و ايضا يفتقر التغاير بينهما

المجردة يعني ان يزيد عليها اي على الماهية المجردة كل ما يقارنها من العوارض ولا
الا واحدة فتكون الماهية بشرط لا شيء بهذا المعنى مادة للتشخص بغير صورة النوعية

ما يقارنها بان يعرض الاشياء المتعدد اليها او يدل عليها
ذلك

اي الموضوع والمحمول مفهوما ولو باعتبار ليفيد فائدة لان مفهوم زيد حيوان ناطق
مع التشخص ومفهوم ضاحك ضارب من قام به الضرب فيتغايران في المفهوم وهذا شرط الصحة
الحمل في جميع القضايا وصدقه اي صدق ذلك الحمل يكون بمطابقة ما في نفس الامر
اراد المص زيادة توضيح منه فقال وصدقه اي يعني وطريق صدقها بان يكون الصدق
بنوع مطابقة في نفس الامر ومعناه اي معنى مطابقة ما ما يفهم من قولنا في الامر كذا
في نفسه وذاته اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم مثلا اذا اتفقنا الحكم لسببه بنجس لانها
ماء وعنب والعنب وعصير ودبة وخله طاهر ليس بنجس فالخمر في نفسها طاهر ليس
بنجس وهذا الحكم مع قطع النظر عن التحريم الشرعي واما اذا نظرنا في متنها ورجسها فهي
نجسة تعالى عنها حكمنا بنجاستها بهذا فلا صحة ما قاله المص رحمه الله **فصل** في بيان الماهية
وغيرها وهي مفسرة بلفظ الحقيقة يعني ان الكلي شيء كليا كان او جزئيا حقيقته هي بها هو
يعني لو كان ذلك الشيء ملابسا بالحقيقة لكان عليه واكد الشيء والفرق بين الحقيقة الجزئية و
الحقيقة الكلية ان حقيقة الجزئية هي المسماة بالهوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي وان الحقيقة الكلية هي المسماة بالماهية فعلى هذا التحقيق اقول ما به الشيء يجاب
عن السؤال بما هو يعني لا يقع جوابا الا عن السؤال عن الذاتيات المعبر عنها عند المنطقي بما هو
امام الجنس وامام النوع واما ما يقع عن المرضك والكاتبة والضحك فيعبر عنها باي شيء
هو في ذاته اذا عرفت هذا علمت ان الماهية اما مجردة او غير مجردة والثاني اما مخلوطة او
اعم منهما ومن ثمة قال المص وتوخذ الماهية بشرط شيء يعني مع قيود زائدة عليها كالتشخص
والنسبة وغيرها من العوارض واللواحق وتسمى هذه الماهية مخلوطة في هذا الاصطلاح ولا خفا
في وجودها خارجا وذهنا وتوخذ الماهية بشرط لا شيء اي بشرط خلوها من العوارض
واللواحق الماهية بشرط شيء بهذا المعنى مادة للتشخص بغير صورة النوعية كمادة السرير
مثلا متقدمة عليه اي على ذلك التشخص في الوجودين الذهني والخارجي التبعية كا
لخشب بالنظر الى السرير وكالوضع بالنسبة الى زيد لان نسبة زيد الى الخارج موقوفة
عن نسبة الخارج الى زيد لانا اذا تصورنا زيدا لم نجد تشخصه الا بعد تصور الجهات وا

نفس الامر والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات ومعناه

الى حكم واد ذلك المركب فلا يصدق في مطابقته لما في الواقع
فانه كثيرا ما يحكم بسبب فيها الاحكام النفس المطابق للواقع لكون
النفس الحاكم وغيرها وكذا مطابقته لما في الواقع بالحكم
طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية فافهم ماهو
في مسوق الى ما هو وبعد الى في ما والنسبة حليب
الواو وما والحمد الا في الا وكثيرا ما حلها للنسبة
قد يقسم بما به الشيء هو هو وتطلق الذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود وكلها ذكر فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها
ولكن يقال ماهيته وقد تطلق الهوية عليها مع اعتبار التشخص
وقد يستعمل بمعنى الكلية بمقام الاخير بلا اعتبار قرينة ولو حد

شيء يعني زيادته العوارض والتشخصات وتسمى المخلوطة لخلط الماهية
والتشخصات بلا خلط في وجودها بوجود افرادها الماهية
وتجرد عنها وتوجد بشرط لا شيء يعني بعيبة تجردها عن جميع
ما عداها من العوارض واللوازم وتسمى المجردة لتجردها
غاية التجرد وهذا هو المستعمل في مقامه المخلوطة ولا
كانه توجد

في الوجودين الذهني والخارجي معا

والعوارض وذلك كالمادة الاصلية لبريد ولو ابقال الى الماهية المجردة للتجرد كلا واحد
من مواد الذات عن الذات فهو اصطلاح آخر فلا مشاحة فيه والكل قوم ان يصطلح
ثم لا خفاء في وجود الماهية المركبة والماهية الملحوظة في الخارج او في الذهن اعلم
ان الماهية اما بسيط وهي ما لا يلتئم من امور مجتمعة واما مركبة تقابلها وكلاهما اما
عقلي واما خارجي فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من عدة امور يجتمع فيه
كالاجناس العالية وهو الفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم كذلك في الخارج
كالمفارقات والمجردات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة
في العقل ومركب عقلي ملتئم من امور متمايزة في العقل فقط كالحساس والمتحرك بالارادة
ونحوهما ومركب خارجي ملتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت وكل من هذه الاقسام الاربعة
اما حقيقية واما اعتبارية والثاني مما لا جدوى في البحث عنه والاول منهما ما لا بد في تعانقها
الى البسيط ولو ادا الى المحال ولا بد من انتهائها الى البسيط واشار الى هذا التفصيل
بقوله واحتياج بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري
اقول لما كان احتياج بعض الاجزاء الممكنة الى البعض وايضا لا بد من انتهاء المركب
الى البسيط لزم الممكنة من فاعل وجاعل يرجح احد طرفي الممكن وتميز هذا وقع الاختلاف
في مجعولية الماهية وفيها مذاهب ثلثة اراد المص بيان ذلك فقال ومن خالف
في مجعولية الماهية وانما اهمل الماهية من التقييد بالبساطة والتركيب اشارة الى انهما
سيان فيه والى المذاهب الثلثة مع انه يفهم من قوله ومن خالف الى المذهب الاول انها
مجعولة مطلقا والثاني انها غير مجعولة مطلقا والثالث ان المركبة منها مجعولة بخلاف
الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان انتهى وذلك الى انه اراد نحي نفيه
انما ان المجعولية الماهية من لوازم الوجود كتناهي الجسم مثلا وحدوثه لا الماهية
او لا وجود نفس الماهية كزوجية الاربعة ولا المجعولية فيهما اثر في ماهية الزوجية و
الا اثر وان لم يكن الاختلاف في المجعولية بهذا الاعتبار بل يكون بمعنى الاحتياج فاحتياج
الممكن الى العلة الفاعلية سيما الى الموجود الاشياء كلها ضروري لا اختلاف ولا اشتباه

فيه وهذا المقام يقتضي لبسط في الكلام لانه من مداحض التي تزل فيها الاقدام
ونحن نريد ان نبين ههنا ما يمكن بالاشارة الى تحرير محل النزاع ومنشأ اختلاف المذاهب
والحق ان لا تحتجب عن طالبيه فنقول ان الحكماء لما قسموا الوجود الى الخارجي والذهني
وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولم يفهم راو العوارض في ثلثة اقسام قسم
يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها في
الخارجية كالزوجية للاربعة فانها لازمة لها وعارضة عليها سواء وجدت الاربعة في
الخارج او في الذهن او لو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض
واشار الى هذا المسلك بقوله لا لماهية وقسم يلحقه الوجود الى الهويات الخارجية كا
التناهي للجسم والحدوث له فانه لا يلزم ماهيته في وجوده الخارجي وقسم يلحق الماهية
باعتبار وجودها في الذهن فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى عندهم
بالمعقولات الثانية كالذاتية والوصفية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة
في الذهن فنبهوا على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية والنافين منهم ارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجود وبعضهم ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير
فانها تلحقه للماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها وبعضهم قالوا الماهية مجعولة
مطلقا وقد ارادوا وضع المجعولية لها في الجملة بمعنى الاحتياج عارض لها وهو اعم من
ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وانه مر ان يكون الى الفاعل الموجود او الى
الجزء المقوم انتهى فمنشأ اختلافاتهم والا فالعاقل لم يتبين ان الماهية الممكنة مستغنية
عن تقررها وثبوتها عن الفاعل الموجد الا ما ينسب الى المعتزلة والدهرية والله الموفق
الى سواء الطريق ثم المواد ثم الرفيق فصل في بيان التشخص وهو الذي يعرض له
الشيء متمايزا عن الغير بحيث لا يشاركه شيء آخر اصلا وهو الجزئية مثل زيد فكل
تشخص جزئي وكل جزئي متشخص اقول لما فرغ المص من مباحث الماهية التزم ان يبين
كلا ما يصدق عليه الماهية وهو التعيين والتشخص عين الافراد وجزئياتها فالفصل
مستقل فيه انما ما لسانه فقال فصل في التشخص افراد النوع انما تتمايز بعوارض و

وانت خبير بان ما يعرض على الماهية وجود خاص يتميز بين انواعه بعوارض مختلفة كالرومية والزنجية والبربرية والتركية سيما بالاضافات كالابوة والبنوة وغيرها
واذا عرفت هذا تحققت ان افراد نوع الانسان انه رومي وابن عمرو واخ بكر وله
شكل كذا ولون كذا الى ما يعتبر به الزيد وهذه كلها عوارض وزيد يمتاز بتلك
العوارض بحيث لا يمكن فرض اشتراكه بين عمرو وبكر وخالد وبشر حتى يتميز ذلك
التميز الى التعيين الذي ربما يفيد الهذية بعد كثير ما يحصل من العوارض من هذا يكاد يرتسم
في الحواس مع كون الماهية واخذة مشتركة بين جميع افراده كقولنا هذا زيد وذاك عمرو
وتلك هند بانتزاع الحواس تلك الاعراض المكتنفة بالماهية بحسب استعدادات
مختلفة مع اعتبارات شتى حتى ان الزماني معتبر في التشخص عند البعض فبعد تلخيص
ان التشخص والتعين هو الهذية يعني بعد ان يحصل لك فلاحظه معاني التشخص
والتعين انه هو يقين تلك الهذية وبقوله تشخص واحد من نوع واحد كما اذا كانت الماهية
حقيقة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها حقيقة او حكما وهو المعبر عنه
بانحصار النوع في شخصه كالشمس بين الكواكب من الممكنات او ما يفيدها اي الذي يفيده
تلك الهذية لانفسها وغيرها كالكاتبية لزيد مثلا والشاعرية لعمرو او كون النوع بحيث
لا يقبل الشركة اصلا كما نبهت لك انها بانحصار نوعه في شخصه او عدم قبوله لذلك
اي عدم قبول الشركة فيه للتمايز بين الافراد فيه اشارة الى ما عداه وجودي
وهذا عدمي لا يقال ان هذا ايضا وجودي انه معدولة المحمول وهي معدودة من القضايا
الموجبة لانا نقول شرط العدول ان يجعل اداة السلب جزءا من احد الطرفين والعدم
باداته نفي محض فلا يتصور فيه العدول وان العدمي هو المعدوم كتشخص العقول
بالكلية او لعدم المضاف كتشخص زيد الاعمى لان العمى عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا فيكون العدم مضافا الى البصر او ما يدل على مفهومه العدم كتعين العنقاء
وتشخصها بالامتناع ومعلوم ان الامتناع وان كان ثبوتيا اي ايجابا لكنه يدخل
في مفهومه عدم الوجود فاذا اعتبرت حقيقته فهو مثبت وجودي وان اعتبرت مفهومه

الهذية وهو التعين والتشخص وجودي او عدمي ... او عدمي محض او اعتباري ...

اي التعين والتشخص ... الهذية ... العوارض ... او كونه الفرد

الشركة يعني كون الحصة من النوع بحيث لا يقبل الشركة او عدم ...

لذلك يعني عدم قبول الشركة ... عدمي او وجودي محض او اعتباري والعدمي

المقتضي المركب مع وجودي كعدم ... وعدم المركب كعدم قبول الشركة

العدم ككونه ... لا يقبل الشركة والوجود

فهو منفي وعدمي ولو وجودي بخلافه اي بخلاف ما ذكر كتشخص زيد بالزنجية مثلا
وان الحقيقي ماله ثبوت في نفس الامر كتشخص زيد بوجوده وعوارضه في الخارج
من غير شائبة فرض وتقدير كتشخص ولد زيد الدهقان حين تزوج امرأته واشار
كله ان ان كل ما ذكر من التشخصات والتعينات ان وجد في الخارج فحقيقي وان اعتبرت
المشخصات في الذهن فاعتباري ولو اتى والاعتباري بخلافه اي بخلاف الحقيقي
فبعد ما عرفت فلاحظه ما ذكر لا يشتبه لك ولا يختلج في ذهنك ان التعين وجودي
او عدمي حقيقي او اعتباري قوله لا يشتبه خبر مبتدأ في صدر الكلام وايضا
لا يشتبه لك انه اي التعين والتشخص يستند الى الفاعل ويحتاج اليه لانه موجود
عند المحققين والامام الرازي وكل موجود مفتقر الى الفاعل ويجعل الجاعل فالتعين
مستند الى الفاعل وانا فصل بقوله وانه اي اشارة الى الاسباب فقد اختلف العلماء والعقلاء
فيه بان التعين والتشخص اهو وجودي او عدمي حقيقي ام اعتباري فذهب المعقول
الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فالتعين
والتشخص موجود وقال الكاتبي انه ليس بموجود لان التعين ليس بجزء من المعين بل هو
عارض ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا يرى ان العمى عارض
للاعمى والاعمى ليس له بصر وقال الامام الرازي انه موجود اذ لو كان التعين عدميا
لما كان ان يكون عدميا مطلقا وهو ظاهر البطلان واما ان يكون عدما مضافا فيكون
وجوديا والمتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه
الى الماهية وذلك الانضمام متوقف على تميز الماهية وتميزها على انضمامه اليها
فيدور وهو باطل وكان متعينا في نفسه فهو مشارك للتعينات ويمتاز عنها بتعين آخر
بحقه فيتسلسل وهو ايضا باطل فثبت انه عدمي او اعتباري وذهب بعضهم الى ان
النزاع لفظي بان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية في الخارج
ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس امرا موجودا زائدا على
الماهية في الخارج منضما اليها فانه ولا منافاة بينهما كما لا يخفى فتحقق ان النزاع

كلامه في الموجود او لو وجد ... العدم ... دون اللفظ ... عدمي ... وجودي وانما ...

كلامه يعني ... الى كل ... العوارض ... الى الكلي ... الى الفاعل ... الى الوجود

يتخلى وقال البعض انه عدمي لان مبناه ان التعين ليس غيره وهو سلب لا وجود
في الخارج واثبت بعض الحكما وجود التعين بطريق اخر فقال التعين لا يخلو اما ان
يعلل بالماهية بان يكون مقتضية اقتضاءا تاما اما بالذات واما بواسطة ما يلزمها
فانحصر نوعها في شخص وان يعلل بمحل الماهية فيجوز تعدد افرادها بتعدد القوابل
اما بالذات كالنطق القابل للصور النوعية واما بسبب اعراض تكتنفها كعيوب
العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لعناصر الفلك فلذلك تعددا
اشخاصها انتهى وقد اشار الى هذا المذهب بالترديد في قوله او يستند الى
الوجود الخارجي عند المتكلمين لانه امر عدمي او اعتباري فلا وجود له في الخارج
وانما هو امر يستند الى الخارج في الوجود وتعبر فيه كالوحدة والكثرة او يستند
الى اسباب اخر كما قاله الحكما لانه موجود معلل بالماهية او مستقر بمحل الماهية فيها فتنحصر
الماهية ولذا اورده بكاف التمثيل فتام كنفس الماهية ومنها ما يستند الى التشخص
الى الماهية المجردة التي يمتنع ان يزيد عليها كل ما يقابلها من العوارض اللواحق بحسب
تعاقب الاستعدادات المتخالفة والمتباينة فيكون مادة للتشخص متقدمة عليها
في الوجود واشار الى هذا بقوله او يستند الى المادة المشخصة بما يحتويها من العوارض
بحسب تعاقب الاستعدادات فيقتضي ان يكون من خواص العوارض ولا شبهة في
وجود الاعراض فثبت ان التعين والتشخص موجود عندهم لا عندنا هذا البحث تغيير
فانهم جدا **فصل** في مباحث الوجوب والامتناع والامكان وهذه الثلثة معقولات
ثانية لا وجود لها في الخارج اراد المصنف مطلقها بقرينة ما سياتي من التقسيم الى الذاتي منها
وانما قدم اخر مسلك السلف بتقديم الامتناع على الامكان اما لرعاية التقابل
بينها اذ الامتناع المطلق ضد للوجوب المطلق والامكان المطلق ليس كذلك
لان قسمي الامكان العام يشمل الوجود بالغير والامتناع بالغير فلذا اقدم عن الامتناع
واما لقصر المسافة في نفسه الممتنع بمقارنته ومجاورته بما يجب عدمه فظهر ان الوجه
الوجيه فيه ان البحث للامكان طال الذي كثر الاقسام جدير بتحصيل المرام ولذا في

عنه

١٧

عنه وهولاء الثلثة تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة او الهلية المركبة
يعني ان هذه الامور الثلثة معقولات تحصيل ولو حدة في العقول بسبب نسبة الماهيات
والمفهومات الى الهليات البسيطة او المركبة اعلم ان استعمال لفظ هل الاستفهام
فمتى وقع السوال عن مطلق الوجود كما قيل هل الانسان موجود فيقال انه موجود
واذا وقع السوال عن كون الانسان كاتبا او ممكنا في ذاته او شاعرا او اشل او روميا
او زنجيا او ممكنا في ذاته او نحو ذلك من عوارض الوجود ولوازمه كما قيل
هل الانسان كاتب او شاعر او كذا او كذا فيجاب عنه بانه كاتب او شاعر او كذا وكذا
بما سال عنه والاول هو المسمى بالبسيط والثاني المركبة لتركبها من الوجود والعوارض
فيصطلح عليهما بالهلية البسيطة والهلية المركبة فاذا علمت هذا الاصطلاح لا حاجة
لك الى ان تفصل ماهية الوجوب والامتناع والامكان ونتقل عبرة منها بايراده لو صح
لك ثم تسئل عنك عن ماهية هذه الامور الثلثة بان يقال ما الممكن قلت في جوابه ما لا
يجب وجوده ولا عدمه واذا قيل ما الواجب قلت ما يمتنع عدمه واذا قيل ما الممتنع
قلت ما يجب عدمه فكل هذه الاجوبة مستلزم للدور باخذ كل واحد منها في الاخر
وهذا ظاهر البطلان وكذا اذا قال تصورها ضروري وكذا التصورات ما يشتق منها
ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب من المفهومات شيئا اصلا يعرف كل من هذه
المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا
ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من مواد الاستعمالات والتعريف بمثل ضرورة الوجود
يعني في تعريف الوجوب وضرورة العدم في الممتنع ولا ضرورتهما اي ضرورة
الوجود والعدم في الامكان الخاص لفظي واسمي ليس بحقيقي اعلم ان الوجوب
يقال على الواجب ما اعتبار ماله من الخواص الثلث فالخاصة الاولى استغناؤه عن
غيره والثاني كونه مقتضية لوجوده اقتضاءا تاما والثالث ما به يمتاز عن الغير وهذه
الثلثة امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم فاحفظ هذا ويمكن بذلك على ذكر
منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات وزائد

عليها وكذا الامكان باعتبار ماله من الخواص الثلث الاولى احتياجه في وجوده
الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات
الممكن عن الغير وبهذا التفسير يثبت انها ليست بموجودة في الخارج وفي نفس
الامر كما قاله المتكلمون حقق ما يحكم به ونحن نذكر ان شاء الله تعالى ضابطة يظهر لك
حقيقة كل امر اما وجودي او اعتباري على ما ذكره صاحب التلويحات وصاحب المواقف
ما تكرر نوعه اي يتصف اي يتحصل يفرض منه بمفهوم فهو اعتباري اي كل نوع كان
بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد به
بذلك النوع حتى يوجد مرتين مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون
اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل نحو القدم فانه لو وجد فرد منه
لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا والحدوث والبقاء والتعين كذلك
وكذا كل ما يجب من الصفات ان يحمل على الوجود كالوجود والحدوث والذاتية والوضعية
وامثالها فانها صفات لا تجب بأخرها على وجود موصوفاتها في الخارج ونفس الامر
فيجب ان يكون اعتبارية وهذا ضابطة اعطيناك فاحفظه واعتن بشأنه ولا
يطلب من التكرار ثم اعلم ان هذه الثلث اعني الوجوب والامتناع والامكان التي
يقصد بها غير الوجوب والامكان الايجابي التي هي جهات القضايا الموجهة في
العقل والذكر ولا يشتبه لك متى ذكر هذه القضية ممكنة عامة او الامكان فيها موجودة
ام لا لان المبحوث عنها ههنا وقوعها في نفس الامر وذلك غير جهة القضايا فانهم
جوزوا ثم تقسيم كلام الاولين اي الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري اما الواجب
لذاته فما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما بحيث لا يتصور ان يكون ثبوته معللا بالغير ولا
محتاجا الى الغير وربما يعرف بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره بوجه من
الوجوه والواجب لغيره ما يحتاج في وجوده الى غيره بوجه ما كما ان الممكن ثم لم يجب
لم يوجد اي ما لم يجب وجوده من علته التامة بحيث يستحيل تخلفه عنها ثم انه اذا وجد
فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه فالممكن محفوف بوجوبين وهما بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي

[illegible] الاولى [illegible] الامكان [illegible] الذاتي [illegible] الوجود [illegible] بالنظر الى ذاته [illegible] الوجود [illegible] الى الاخرى وكذلك العدم فالموصوف

الذاتي ولذا قال المصنف بجنبه وجود الممكن محفوف بوجوبين واما الواجب
لذاته فليس كذلك اذ الواجب لغيره يمتنع بارتفاع الغير وهو ليس كذلك وايضا
الممتنع اما لذاته واما لغيره والاول ما يقتضي ذاته عدمه اقتضاء ذاته واشار الى الممتنع
بالغير ما يقتضي ذاته بالنظر الى شيء آخر خارج عنه عدم وجوده ومن هذا قال والموصوف
بالذاتي يحمل المصنف في هذه العبارة تشتمل على المذهبين لانه لو كان الوجوب وجوديا لا
بد ان يكون صفة والصفات الثبوتية الموجود تقتضي موصوفا اليه اشار الى هو بقوله
والموصوف بالذاتي اه وايضا في انه لو كان عدميا لا يمنع اذ يشتق من الصفات كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فاذا اشتق منه الصفة صار المعنى ذات ثبت له الوجوب
بالذات وكذا قام والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى ويحتمل ان
ان يكون التجوز في جانب الصلة فيصير المعنى فالموصوف بصفة الوجوب المنسوب الى الذات
على ظاهره لان الوجوب وان كان عدميا لكنه بالاضافة الى الواجب وانتسابه اليه
يعتبر انه وجودي فيجوز ان يتصف به الموصوف او يشير آخر على المصنف على الظاهر لان
مقتضى التركيب هو الترديد بدايتها وانما اورده باو ايماء الى ان حمله او او انما
اذ الوجوب بالغير نوع من الوجوب لا نفس الوجوب لان ذلك الواجب في نفسه ممكن
بالاتفاق فتعبير النوعية وايضا غيره من الغيري كاشرح التشمل جميع اقسامه لانه في اقسام
ما يتركب من الاجزاء وجزء الشيء غيره البتة ومنه ما يتركب من الماهية والتعين وكلاهما
عين ذات الوجوب بالغير وهو يحتاج اليهما على حدة مع انهما ليسا بغيره في يحتاج
الا ذكر التمحل ولهذه النكتة الجليلة عبر المصنف بالشيئية دون الغيرية لان الشيء اعم
من الغير والغير اخص منه فكلما وجد الاخص وجد الاعم ولا عكس كذا وجه الاربعة
والاضافة لامية وحذف المضاف بقرينة المقام ولذا اورده المثال التوضيح معنى
الوجوب بغيره لان البعض بالغيرية واما المثال لاعم من الغيرية والشيئية تحويل الاذهان
اللطيفة كالتشخص لزيد والناطقية للانسان وامثالهما مما يلزم الذات او الماهية كالا
الفاعلية له وممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى لا يحتمل غيره ولا يوضح لان كل شيء

الاربعة [illegible] وجود [illegible] الذاتي [illegible] واحد [illegible] الوجود [illegible] الاول [illegible] الوجود [illegible] عدمه [illegible] الممتنع [illegible] ولذلك [illegible] انها [illegible]

سوى الله تعالى وشريكه الممكن في حد ذاته ولو كان ممتنعا بالنسبة الى الغير والمراد من
الخ ولذا قال الحكماء الاولين ينقسم الى الذاتي والغيري واما غير الاستغراب هنا والمراد
والموصوفة بالنواتي اما الظاهر الوجود ولانه لا يشوب منه شائبة الوجود بالمهوية
حقيقة تعالى ذلك علوا كبيرا او لشراكة اي يمتنع الوجود لشراكة كفوديه لاربعة ا
ركامتناعها للاربعة لانه بتصور مفهوم الفردية والاربعة جزم بامتناع حكم الفردية
عليها لئلا يلزم منه اجتماع النقيضين وهو محال فالفردية لها مع اعلم ان الحكم
يلزم منه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او اجتماع الضدين او الايجاب والسلب
او الوجود والعدم او الوحدة والكثرة حقيقة او نحو ذلك ممتنع بالغير اي بالنسبة الى ما يقابله
وان القوم قد تركوا مبحث الامتناع لانه معلوم بالقياس الى الواجب والممكن وانا
عينوا منه الذاتي وهو شريك الباري عز اسمه لظهور امتناعه اذ لم يوجد غيره فيتنبه على
المعلم انه ترك الكاف فيه لنفيه بخلاف فردية الاربعة فعلت انما اورده بها اعاره علية
الادبية واما الايجاب ان الحكم ما يلزم الشركة او بوجوبها في ملكه يمتنع بالذات دون ما
يوجب النقيضة فانه يعلم بالبراهين القاطعة في نزاهته تعالى فيكون ذلك ممتنعا بالغير
يعني بالنظر الى البراهين لا بالنظر الى ذاته تامل انتهى مبحث الوجوب والامتناع وهذا اوان
شروع مبحث الامكان وقد يؤخذ الامكان بمعنى انه اذا اطلق يفهم منه لا ضرورة
الوجود ولا ضرورة العدم فيعبر عنه بالامكان الخاص ويعبر به كما عرفنا انفا و
قد يؤخذ بعضا ان الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم ويسمى ذلك الامكان
الامكان العام اي سلب الضرورة عن احد الطرفين وايضا يسمى ذلك بالامكان
العام نحو النار حارة بالامكان العام لان الحرارة ضرورية للنار وعدمها ليست
بضروري اعلم ان هذا المقام يقتضي مزيد بسط وزيادة تحقيق ولنذكر لك نبذة
منه لتكون على بصيرة من هذه وهو ان الامكان اما خاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين
كما مر فيقابل الوجوب والامتناع واما عام وهو الذي يطلق على اعم من ذلك وهو على
قسمين قسم مقيد بجانب الوجود فيقابل الممتنع فقط فيشمل الواجب والممكن كقولنا

الوجود فقط دون العدم او العدم دون الوجود ويسمى بالامكان العام
صح

النار حارة بالامكان العام يعني ان الحرارة ليست بممتنعة فيها سواء كانت الحرارة
ضرورية وواجبة للنار او ممكنة لها والحال ان الحرارة للنار واجبة بالنظر الى عادة
الله تعالى لان المراد لا يتخلف عن ارادته تعالى وقسم مقيد بجانب العدم فيقابل الواجب
ويشمل الممتنع والممكن كقولنا البرودة اي عدم الحرارة للنار ممكنة بالامكان العام يعني
البرودة للنار بالمعنى المذكور ليست بواجبة فتكون تلك البرودة بهذا المعنى ممتنعة بالـ
النظر الى عادة الله تعالى او بالنظر الى ماهيتها فيكون ممتنعا بالغير لان البرودة عدم ا
الحرارة فيكون الامكان مقيدا بجانب العدم لان الحرارة من شأنه النار فلهذا اعتبرنا
من البرودة العدم ليكون الامكان مقيد الجانب واما ان لا يتقيد بشيء منها اي الوجود
والعدم فيعبر الامكان مطلقا فلا يقيد الوجود والامتناع والامكان الخاص بل
يعمها ولذا يسمى ذلك الامكان امكانا عاما لعمومه الخاص اي الامكان الخاص وشموله
الطرف منه وخروج الطرف الاخر من الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهذا بيان لوجه
مناسبة التسمية لا التوصيف ولا يرد عليه ان استعمال الالفاظ المشتركة في التعريفات
ليس من قانون الحد فلم يتوهم بان يعرف الامكان العام بما يشمل الوجوب والامتناع
او الامكان الخاص او لا يختص بواحد منها لا بعمها جميعا بتقدير فان هذا البحث من
نفائس العلوم حتى الف النحرير العلامة رسالة في هذا البحث على كتاب السيد الشريف
الجرجاني قدس سره وقد يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال اي ما سيوجد بعد
لا بالنظر الى الماضي والحال لانه لا يخلو عن الوجود والعدم بخلاف الاستقبال فانه لا يعلم
حاله فيجوز فيه اعتبار الوجود والعدم واورد المصنف هذا الامكان في ذيل الامكان
العام لان هذا من شعب ذلك وكذا ما بعده ويسمى هذا الامكان الامكان الاستقبالي
نحو حشر الاجساد ممكن بالامكان الاستقبالي وبالامكان العام يعني عدم الحشر ليس
بضروري سواء كان ضروريا وواجبا بالغير على مذهبنا او ممكنا في ذاته كما هو عند
العقل ويؤخذ الامكان بمعنى تهيؤ المادة اي المادة المجردة او التهيؤ لحصول
الشيء وحدوثه باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا بورود العلل الاربع ووجودها

اي استعمالي بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل مع عدم النظر
الى الماضي والحال لان الامكان في مقابلة الضرورة وكل ما كان
اخلى من معنى الضرورة احق بصدق الامكان والمستقبل
يشمل الصدق اذ لا يعلم فيه وجود الشيء وعدمه بخلاف الماضي
والحال بانه يتعين فيه احدهما ذكره في بعض الشروح وسمي
بالامكان الاستقبالي وقد يعبر بمعنى تهيؤ الشيء لحصول الشيء
بمعنى ما يحصل لها من الاعراض والصفات والصور باعتبار
تحقق الشرائط شيئا فشيئا لكن بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب
الى ان يحصل عند تمام العلة فتامل وتدبر

وهي الصورة والمادة والعلة الفاعلية والغاية كانقضاب النطفة في الاحجار القابلة
للحمل وتمشيها للولد فيتفاوت لشدة وضعفا بحسب فاذا تفاوت الامكان بحسب الحكل
شدة وضعفا لتكون النطفة مضغة والمضغة علقة والعلقة عظاما والعظام مكسوة
باللحوم الى ان يحصل الشئ وهي الولد او نحو ذلك من البذور وتسمى هذا الامكان الامكان
الاستعدادي وايضا الامكان الوقوعي وهذا مراد من قال من الحكما كل حادث مفتقر
الى مادة يكون محل لامكانه يعني ان كل حادث يحتاج الى مادة ولهيولى الكيفية بكون الهيولى
المستعدة محل لوجود امكانه الذهني في قبول الصورة الجسمية ثم يفتقر الى مدة
بعد قابلية المحل الى زمان الحصول ووقته بقا ان يكون المدة لا غير يكون ان توجد وتكون
تعاقب الحوادث بحسب استعداد القوابل كتربية الشمس وانظار القمر والكواكب وغير ذلك
من اسباب التكون والحدوث بحدوث الامكان الذاتي في الممكن على ما قالوا وان يتم ذلك
لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى يعني بتوجيهكم هذا السبر تام لانا لا نسلم ان كل ما يحدث
من الحوادث موجود ممكن بافتقاره الى مادة ومدة يعني قد لم ولو يكن محتاجا الى
مادة ومدة لم يكن ممكنا فينتج ان كل ما لم يكن ممكنا لم يكن حادثا مع ان موضوع المسئلة
مبني على اعتراف وجود الحادث فلا يتم الترتيب ان كل حادث ممكن بحسب تساوي طرفي
الوجود والعدم فقولنا ان حادث ممكن اضراب في صورة الدليل اعني ان كل حادث
ممكن لان حدوث كل حادث عند تساوي الطرفين ومعلوم ان كل ما هو متساوي
الطرفين ممكن فينتج ان الحادث ممكن وهو المط ثم احتياج الممكن الى المؤثر ضروري
اذ يعلم مما سبق ان افراد المشتبهة يستنده الى الفاعل المؤثر بالفرورة وامتناع
ترجح احد الطرفين اي طرفي المتساويين بلا مرجح في الخارج عندنا لا في نفس الممكن
كما زعمه الفلاسفة ضروري اي بديهي الا انه خفي يحتاج الى التنبيه وهو يستلزم ر
رجحان المرجوح بنفسه وهو بط فالترجح بلا مرجح بط يرد عليه انه لا نسلم ان كل ترجح بلا
مرجح بط كيف وان الهارب يرجح احد الطرفين المتساويين من غير مرجح ترجح بلا مرجح
او لا رجحان في احدهما على الآخر في نفسه مع انكم ذاهبون الى بطلانه اجاب المصنف
والاختيار احد المتساويين وقد ورد ان القادر يتعلق بالفعل والترك فيختار

وصفها بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كالاستعداد
للانسان الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهكذا
الامكان ليس ... الكاتب لانه يوجد بعد
العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب وبعدم بعدم
الوجود بحصول الشئ بالفعل ويسمى بالامكان الاستعدادي
ثم ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
وارادوا بالمادة ... موضوعا ... عرضا
او هيولى ... صورة او ... نفسا ومادة
الزمان ... عدم المادة والزمان ...
مسبوق بالمادة ... الحادث ... ممكن ...
... ممكن ... امكان ... ولنسلم ...
... المادة ...
هذا الكلام ... المص ... على تسليمه
... الامكان ... مادة ...
الحوادث ... بالامكان الاستعدادي
... حادث ...
... العدم ...
... الحادثة ... وجوده ممكنا ...
وجودها ... يحتاج الى مادة ومدة ثم ... اصلح

ضروري فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده وعدمه
ومعنى الاصلاح انه ... وجوده وعدمه لا يقتضي ذاته
... الموضوع ... الممكن ...
في الوجود والعدم الى علة ولا ... احد طرفيه بلا مرجح
ضروري لاحتياج الى برهان واما ما ذهب اليه المطلوب
... تعالى ... دون ...
... افعال المختار ... احكام ...
... الممكن ... بلا مرجح ...
ولنسبه الى هذا المعنى بقوله وهذا غير ترجيح المختار لاحد المتساويين

بقوله

بقوله وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين لا لمخصص ولا مرجح الى الحصر الا ان
كالهارب المختار سلوك احد الطريقين عند الهرب والجائع المختار ياكل
احد الرغيفين عند الجوع مع انهما متساويان في السلوك والهرب وفي الطبخ و
الدقيق فان الاختيار مرجح فيهما ولا يلزم ان يعتبر القرب والرغيف مرجح ان نحو ذلك
المتساويين وما دونهما كما دعيتم وهذا جواب لا ريب فيه فان قيل التاثير حال الوجود
تحصيل الحاصل وحال العدم جمع النقيضين وكلاهما بط اورده المص هذا الاعتراض
بالنقض التفصيلي بعد ان اتفقنا ان احتياج كل ممكن الى المؤثر ضروري اورد عليها الدعوى
بالنقض التفصيلي بان قيل تاثير التاثير في الممكن على ما قلتم اما في حال الوجود واما في
حال العدم وكلاهما بط لان الاول ايجاد الموجود وهو مح لانه يلزم تحصيل الحاصل
وهو مح باجماع العقلاء وما هو مستلزم للمحال فالايجاد المحال مح واما الثاني
فلانه يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو مح فتاثير المؤثر في حال العدم مح لانه يلزم
منه جميع الوجود والعدم في الممكن وما هذا الاجتماع النقيضين قلنا في جوابه نختار المتنع
فيه تحصيل الحاصل وتحصيلا اخر وهنا ليس كذلك بل نختار الاول من الاحتمالين
بان نقول لا نسلم بطلان تحصيلا كاملا مطلقا وانما يلزم المحال منه اذا كان تحصيل الحاصل
بغير ذلك التحصيل وانما تحصيل الحاصل بذلك التحصيل يعني بنفس ذلك التحصيل الاول
او عينه فليس بممتنع فبقي الاعتراض على الاحتمال الثاني وجوابه موقوف بخلاف
على بيان اختلاف القوم في احتياج الممكن واما الامكان او الحدوث ولذا قال المجموع
في ايجاد المعدوم هو الامكان او الحدوث فيه خلاف بين المتكلمين والحكماء
والبعض منا كالامام الحرمين كالامام فخر الرازي اما المتكلمون فقالوا المحوج
الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من كتم
العدم الى الوجود اذ الماهية لا تبقى بذلك فاذا خرجت زالت الحاجة ولهذا تبقى بعد
المؤثر كبقاء البناء بعد زوال البناء والحكماء فقالوا الامكان محوج للممكن الى السبب
يعني الامكان علة احتياج الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة

الى عنقاء ولما كان بسبهم في بحث الحدوث اشار
الى ... فقال

حاشية

النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي
حصل قلنا

تحصيل ام لا يحصل آخر يعني كما اراده لبايه حال الوجود
والمراد بايجاد الموجود ايجاده بالوجود الحاصل بهذا
الايجاد المقارن له لا بوجود آخر سابق عليه الا بحسب
الى السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد لا بسواد
آخر ولما سبق اصطلاح الحكمية الى المؤثر انساق
صفة المحوجة اليه والمحوج هو الامكان او الحدوث
فيه خلاف والاول مذهب الحكماء وبعض المتكلمين من
المتأخرين والثاني مذهب جمهور المتكلمين وقيل مجموع
وقيل المحوج الامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
ذلك ...

فان الممكن ما يتساوى طرفاه ومعنى كونه محتاجا الى السبب انه لا يترجح احد
طرفيه على الاخر الا بامر مغاير للممكن والحكم بعد تصورهما ضروري بل الحكم في
الاحتياج بالمساوي الى المرجح مركوز في طبع العالم ايضا ولذا ترا اذا سمعوا
في صوت الخشب التفات وهو اختيار الامام فخر الرازي حيث قال لا بد للممكن
قبل الوجود ان يرجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب ان يكون له صفة
وجودية فلها محل وليس ذلك المحل هو الاثر والا لكان الاثر موجودا قبله
هذا خلف فلا بد من شيء اخر يقوم به الترجيح وهو المؤثر فثبت المطلوب وقيل المحوج
الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل واحد منهما جزء من العلة المحوجة
وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث
شرط لعليتها وتاثيرها وقيل وبين القولين السابقين يختلف اعتبار كل من الامكان
والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا وتحقيقه ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة
الحدوث اما وحده او مع الامكان لان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد
الحدوث في الخارج اولا ثم توجد الحاجة عقيب ذلك فيه ثانيا والحال ان الحدوث
والحاجة امران اعتباريان فلا يتصور كون احدهما علة للاخر في الخارج و
لا شطرا فيه والمص اشار الى وجه الاختلاف بين هؤلاء الاسلاف الذين اختلفوا
في هذا المقام انه متحد بتحرير المراد وتفصيل الكلام ونبه الى هذا بقوله ولكل وجه
اي وجه وجيه مبني على اصولهم المتداولة وعلى قواعدهم المقررة وبهذا الاختلاف
تبين لك الجواب عن اعتراض الدهرية بانه ان اريد بالتاثير حال العدم يلزم منه
جمع النقيضين لان من اتفق من هذا الاختلاف اختار الثاني من الاحتمالين بان
يقول ان التاثير حال العدم اي حال عدم الاثر فيوجد الاثر بعد التاثير فلا يلزم
اجتماع النقيضين وانما يلزم لو اجتمع وجود الاثر وعدمه في حال واحد و
هو غير لازم بل اللازم اجتماع التاثير مع عدم الاثر وليس بنقيضين وايضا يرد عليه
ان الممكن لو كان محتاجا الى المؤثر لامكانه او لحدوثه لزم احتياجه حال البقاء

الملزو

الى المؤثر لانها صفتان لازمتان للباقي فلو احتاج الى المؤثر في حال البقاء
فتاثيره اما في الوجود الخارجي وذلك محال لانه يلزم منه تحصيل الحاصل في حق
او في حال بقائه او في امر اخر وهو يلتزم غير الباقي فهذا خلف لان الموضوع المستقل
نفس الباقي فيلزم منه استغناء الممكن والحادث عن المؤثر فثبت خلاف ما ادعيتم
مع انه يلزم من ذلك فساد اخر وهو احتياج الممكن او الحادث في حال عدمهما الى
الى المؤثر وهو باطل لانه في الاثر نفي محض اجاب عنه بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف
الوجود او العدم او استمراره اي استمرار احدهما على امر ما اي توقف على امر من الامور
امور كان الازلية في الامكان ثابتة فاذا اقتضى امكانه اذ لو كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم في الازل اتصافه بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف الذي
يقتضيه لزوم امكان لماهية الممكن وهو ثابتة للعالم والحوادث اليومية فانه لا حاجة
الى هذا التكلف لامكان الذات ما يستوي طرفاه فيحمل على الوجود والعدم بالتشكيك
فيلزم منه الاولوية الذاتية اما للوجوده واما للبقاء واما للعدمه اجاب عنه المص
بقوله ولا تحقق اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء للوجود او للعدم
وذلك الاقتضاء لا يبلغ الى حد الوجوب وهي اي الاقتضاء بنوع ما ايضا كالاولوية
الذاتية منتفية عن الطرفين والا اي وان لم يكن ذلك الاقتضاء والاولوية منتفيان
لما تحقق الطرف الاخر اي الوجود والعدم لاستلزامه اي الطرف الاخر المتحقق المستلزم
لانتفاء الاولوية الذاتية عن الطرف المقابل للاول او هذا الطرف ايضا اولى بالنسبة الى ذات
الممكن فلا يحدث للممكن حادث اصلا وذلك باطل فثبت ان الاولوية الذاتية او الاولوية
والاقتضاء الذاتي تبلغ مبلغ الوجوب منتفيان عنه فتعين نوع اقتضاء على ما قرر
وهو القدر لا يكفي فيه واشار الى عدم الاكتفاء بقوله ثم الوجود محفوف وملفوف
بوجوبين سابقة ولاحق لانه ما لم يجب الممكن لم يوجد في الخارج ونفس الامر لامتناع
الترجيح بلا مرجح ومتى وجد الوجود للممكن وابقي عليه امتنع العدم البتة لامتناع
الجمع بين النقيضين اعلم ان قوله سابق ولاحق يحتمل الاحتياج الى التفسير وهو انه ما لم

وجود الممكن من علته التامة بحيث يستحيل تخلفه عنها كارادة البارى عز اسمه لم يوجد
على ذلك التقدير وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا اى وجوده نظرا الى
علته التامة فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه ووجب
وجوده وانه هو وجوبه اللاحق لوجوده فانه اذا وجد اولا امتنع عدمه ووجب وجوده
فلا يلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى فالممكن وجوداته يحيطان به ويحفان وجوده فهما اذا
واجبان بالغير [illegible] بحثه وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين
وجوديهما السابق منهما عدم علة وجوده والثانى ابتداء فى كتمان العدم فان قيل
ان صح ما ذكرتم من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد يلزم ان لا يكون الفاعل الموجد قادرا مختارا
بل موجبا مضطرا اجاب عنه بقوله وهذا اى كون الوجود الممكن محفوفا بالوجوبين على
ما بيناه لا ينافى الاختيار لان امكان فى الممكن والحدوث فى الحادث امر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج فهو ينافى الاختيار كيف والثلثة المذكورة يعنى الوجوب والا
متناع والامكان وكل ما يوصف كل فرد يفرض منه بمفهومه وما يشتق منه الشئ
المكرر الذى سبق تفصيله كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتشخص والبقاء
والموصوفية والاضافة والنسبة وغير ذلك اعتبارات عقلية قوله اعتبارات
خبر مبتداء وهو قوله الثلثة المعهودة اعتبارات جمع امور اعتبارية عقلية لا وجود لها
بمجرد تعقلها فى الخارج ونفس الامر فلا يحكم بها على هذا التقدير انها وجودات محققة
والا اى وان لم يكن كذلك بل ثبت لها وجود فى الخارج لزم التسلسل فى الوجودات
وهو محال فان قيل لو كانت هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج كيف
يحمل على الموجودات الخارجية حملا بالمواطئة كقولنا هذا الامر حادث وذلك الامر
واحد مع ما عرفتم بصحته اجاب عنه بقوله ومعنى كون الشئ واجبا فى الخارج
ونفس الامر انه بحيث اذا عقل يستند اليه الوجوب ويحمل عليه لزم [illegible]
مقصور [illegible] المعقولات الثانية هو الوجوب مثلا الوجوب المحسوس واجب لا
فى نفسه بل نظرا الى التعقل ايجاده وتصور انشاده وكذا البواقى [illegible]

ممكن او وجود عمرو حادث الى غير ذلك من هذه الامور لا بهذه المحمولات ولو كانت
متحدة فى الخارج لكنها متغايرة فى العقل بان يعتبر منها وجود ذهنى ليصح الحمل عليه
وهذا ايضا يجب ان يعلم **فصل** فى بيان القدم والحدوث اعلم ان القدم اما ذاتى و
اما زمانى واضافى او نسبى فيقابلها الحدوث وهو ايضا تحته وعرف المصنف الذاتى والزمانى
ولم يتعرض منها الاضافى لانه لا يعتد به فى العلوم وانما يستعملون عوام الناس فى
محاوراتهم ولذا اقتصر تعريفها فقط وقال القدم عدم المسبوقية بالغير وهو القدم
الذاتى او عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزمانى والمراد من الزمانى ليس ما
يتبادر الى الفهم بانه منسوب الى الزمان بل هو عدم المسبوقية بالعدم ونسبته
المناسبة فى التسمية وفى الاصطلاح به التخاطب بلازمة النسبة فتنبه وعليه ان الزمانى
ايضا قديم كما زعمه الحكماء والحدوث بخلافه اى الحدوث الدائم وهو المسبوقية بالغير
والحدوث الذاتى هو المسبوقية بالعدم والحدوث الاضافى كون ما مضى من الزمان
اقل من زمان القديم الاضافى والقديم الاضافى اكثر من ذلك الحدوث منه فالقدم
الذاتى اخص من الزمانى والزمانى اخص من الاضافى ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
اتفاقا منا ومن الحكماء واهل الملل جميعا ولا قديم بالزمان سوى صفاته ايضا اى
ولا قديم بالزمان سوى صفاته الثبوتية عند [illegible] وكذا السلوب والاضافية سوى
قوله ايضا معنى آخر وهو مصروف الى ذاته تعالى والمراد منه ان صفاته سبحانه وتعالى
عالية منزهة عن النقائص كما كان ذاته تعالى منزها عنها موجودة قديمة قائمة بذاته
تعالى وانما اورده هنا ليرتبط سياق كلامه ورد زعم المعتزلة كثير من الاحوال بين ان
الاشاعرة وكذا وخذ وهم احتجوا ان صفات الله تعالى موجودة قائمة بذاته تعالى والمعتزلة
وانكروها اى انكروا تعدد القدماء انكارا قطعيا لكن يلزم عليهم ان يقولوا بكثير من الاحوال
قديما كالاحوال الاربعة التى لا اول لها وهى الوجود والحيوة والعلم والقدرة
فانهم يقولون ان الموجودية والحيية والعالمية والقادرية احوال ثابتة له تعالى ازلا
واثبت ابو هاشم منهم خامسة هى علة للاربعة المذكورة وتميزه لذاته تعالى عن سائر الذوات

المتساوية له في الذات وهي الالهية فقد اثبتوا مع الله تعالى في الازل امورا كثيرة فلزم
تعدد القدم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غيره تعالى حيث قالوا انه الاعلى
شناعة انكم حكمتم ان العقول بقدماء متعددة لكن اجماع النصارى انما كفروا
لما اثبتوا مع الله تعالى ذواتا قديمة يعني اوصافا قديمة ثلثة وسموها اقانيم وهي
العلم والوجود والحيوة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحيوة
بروح القدس كيف لم يكفر من اثبت مع الله تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة
واكثر منها وعند الفلاسفة كثير من الممكنات عطف على محذوف وهو قوله عندنا
اي عند المتكلمين منا ومن المعتزلة الا ان المعتزلة لم يقولوا بتعددها ولكن لزم عليهم
القول بها وعند الفلاسفة كثير من الممكنات قديم كالعقول العشرة ونفوس الافلاك والنفس
الناطقة وغير مع الله قديم عن ذلك علوا كبيرا ولا يستند القديم الى المختار جواب
السؤال المقدر تقديره ان الحكماء يريدوا بقدم النفوس الافلاك مثلا انها قديمة بالذات
بل بالذات لان الحدوث على قسمين كالقديم وهو الذاتي واما زماني والحدوث
الذاتي لا ينافي القديم الزماني فلا يلزم منه القول بتعدد القدماء لان القديم
بالذات واحد بسيط حقيقي لا شريك له في القدم اصلا فكيف يعترض عليهم
باثباتهم ذلك القدماء اثبات الالهية الى ايكفرونهم وانهم بنوا هذا على قواعدهم
الذي ذكرناه وهي ان الامكان اما ذاتي واما استعدادي ولا شك ان الثاني
حادث بالزمان واما الاول وهو الذاتي فهو موجود قديم بالزمان عندهم لان الحكماء
ان يكون في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دوام بدوامه لان الواجب تام
في فاعلية لا قصور في فيضه ولا بخل يحاك عن لطفه ولا يتفاوت الا من جهة القابل
فاذا فرض امكانه الذاتي وهو كاف في قبول الفيض ولم يتصور تخلفه عنه فكان دائم
الوجود بدوام الواجب كالعقل الاول الذي يعبر عنه بالمعلوم الاول والا اي
ان يكف فلا يحتاج الى الاستعدادات متعاقبة وهي المسمى بالامكان الاستعدادي وهو
ايضا موجود عندهم فكل ما هو من الحوادث الذاتية كحركة الافلاك وغيرها قديمة

بالزمان بل غير مسبوق بالعدم فمن هذا اجاب عنه بقوله ولا يستند القديم الى المختار
لانه تعالى مختار في صنعه لا موجب كما زعم فلو كان موجبا لكان مضطرا بوده الى العجز
عن دفع الاضطرار تعالى الله عن ذلك فثبت انه تعالى مختار فاذا كان مختارا فلا يجوز
ان يستند اليه القديم لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة اذ القصد
لا يتصور الا مع العدم البتة لان القصد الى ايجاد الموجود عبث ومن المعلوم ان
القصد من لوازم الاختيار وبهذا التقرير تم دعوى الضرورة والا فمقارنة الايجاد
بالعدم مطلقا منظور فيه فان قيل نعم دليلكم جار في الحوادث اليومية لانها مقارنة
بالعدم واما الحادث بالذات فليس كذلك كما هو قال القائل بالتفصيل انتم اعترفتم
بحدوث العقول والنفوس والافلاك وغيرها ولو بالذات والحدوث من لوازم العدم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فثبت ان كل حادث مقارن بالعدم البتة والى هذا
اشار المصنف بقوله ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه واجبا او مستندا اليه اي
الى الواجب ايجابا واقتضاء كالصفات القديمة له تعالى لانها مستندة الى الواجب
ايجابا واقتضاء ذاتيا ولو اعتبر صفات الله ليس عين ذات ولا غيرا سواه وغير
ذا انفصال **خاتمة** اي هذه التي نذكر ان شاء الله تعالى خاتمة تلك المقدمة وخاتمة بابه
الاول مع فصولها الخمسة ومباحثها التقديم والتاخر والمعية كل واحد منها يكون
اما بالعلية او غيرها كما سيأتي تعريفه ما بعده انقسام الا حقيقيا عند الحكماء لانها
منحصرة في خمسة عندهم فان انتفى اربعة منها تعين الخامس وهو مستندهم واما عند
المتكلمين فلمنع الحصر على ان يكون اعتباريا لا حقيقيا فقد ازدادوا عليها سادسة
يقال لها التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا شك ان هذه
متداخلة بعضها في بعض فكيف ينحصر انحصارا فيكون الانفصال حقيقيا ثم اعلم ان
التقدم بالعلية هو تقدم المؤثر على المفعول والاثر كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم
والمفتاح سواء اعتبر المؤثر مستقلا بالتأثير اولا وهو المسمى بالعلة الفاعلية او يكون
بالطبع وهو تقدم العلل الناقصة او يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر

متأخر

قبلية لا يجامع القبل معها البعد كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام او كتقدم ما
في الازمنة السابقة على ما في الازمنة الحاضرة وعلى هذا ابتنوا الحكماء ان الزمان
قديم والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا لا يجامع السابق مع اللاحق و
كل ما هذا شانه يكون سبقه زمانيا فيكون عدم الزمان على وجود الزمان زمانيا
فيكون عدم الزمان في الزمان فيلزم وجوده وقت عدمه هذا خلف فثبت ان الزمان
قديم وسيأتي جوابه من المص رحمه الله او يكون التقدم بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة
كمال او شرف بحيث لا يكون للمسبوق كتقدم العالم على الجاهل ولا يخفى ان المتقدم فيه
في زماننا هذا قد يتأخر ايضا بالرتبة او يكون بالرتبة وهو ما يكون الترتيب بين المتقدم
والمتأخر معتبرا اما بالاعتبار الحسية كالامام والمأموم او بالاعتبار العقلية
كتقدم الاجناس على الانواع والانواع على الافراد الى غير ذلك وقد يختلف ايضا
فيصير المتقدم متأخرا او المتأخر متقدما وكل منهما قد يكون بحسب الوضع ويجعل المعتبر
الجامع فيسمى ذلك تقدما بالوضع واشار المص اليه بتغير المسافة بقوله او يكون التقدم
والتقدم وضعا كتقدم الامام على المأموم حين صلى بالجماعة وقد يكون ذلك
بحسب الطبع وبحسب ما يكون في نفس الامر وايضا اشار الى هذا بقوله او طبعا كما
كتقدم الحر على الرق والامر على المأمور فيسمى ذلك تقدما بالطبع انتهى الاقسام الخمسة او
يكون التقدم بالذات كما في اجزاء الزمان لانه مركب من آنات الثلاثة يعني تقدم الماضي
على الحال والحال على الاستقبال وهذا القسم السادس من مخترعات المتكلمين والآخرون
يسمون التقدم عن اسعد لا الحكماء على قدم الزمان بالتقدم الزمانية بل على قدم العالم
كله فتدبر في التأخر والمعية وقس على هذا كل المتقدم والمتأخر والمعنى فسبق العدم على
الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان اقول الفاء اشارة الى شرط محذوف تقديره اذا علمت
عدم الانحصار في خمسة وبطلان قولهم او انتفى اربعة منها تعين الخامس بسبب انتفاء
بها التقدم بالذات لا يلزم من سبق العدم على الحادث ان يكون بالزمان ليلزم قدم
الزمان ومحله حتى يلزم قدم الزمان وقدم محل الزمان وهو الفلك الاعظم نفسه

او مقدار

او مقدار حركته على ما هو اولا نسلم فلذلك اللزوم لم لا يجوز ان يكون سبق عدم الزمان
تقدما بالذات ان تقدم المحتاج اليه على المحتاج كما لا يلزم ان يكون له امكان استعدادي
اي كما لا يقتضي ان يكون لكل حادث لابد له من الامكان الاستعدادي ليلزم قدم مادة
يعني حتى يلزم قدم مادة لذلك الحادث فيلزم منه قدم الامكان الذاتي على ما زعموا
وما هذا الا سفسطة حيث قالوا ان الزمان هو الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام
المحركة وبعضهم عرفوا بانه حركة الفلك الاعظم وقال البعض انه مقدار حركة الفلك
الاعظم وهو مذهب ارسطو واستدل بانها غير قادرة مستمرة يقدر بها كل الموجودات
وهو المعول عليه الا انه يبطله ما قلناه بانه لو كان موجودا لكان مقدرا لكل موجود
مطلقا سواء كان واجبا او ممكنا وتقرر بالضرورة ان الله تعالى موجود الان وقد كان
موجودا في الماضي الى الازل وباقيا في المستقبل ولا جائز ان يكون مقدار الوجود
الواجب تعالى بالاتفاق فلا يقدر بها كل الموجودات وان الشبهة ابطلت القاعدة
التي تشبثت بها وهي قولهم لا قابل بالفصل فلا ينتج المط وايضا ان الزمان اما قار
فلا ينطبق على غير القار واما غير قار فلا ينطبق على القار وهما موجودان البتة هف
فثبت ان الزمان ليس بموجود بل هو امر اعتباري كما في ... فرقوا محدثة المحققين من
الحكماء ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد فان الزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات سواء
كان ذلك التغير دفعيا او تدريجيا واما الامور الثابتة اي القارة فان كان في
احد جانبيه مستغنيا عن الزمان فنسبتها الى الدهر واما ان يكون في الجانبان مستغنيا
عنه فنسبته الى السرمد قلنا ما ذكرتموه في هذا الفرق فحقيقته سهل من غير نجاح
او هذيان باب وانين ذباب لا تحتها طائل فان هذه معان معقولة متفاوتة عبروا
عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها دون اثباتها **فصل** في مباحث الوحدة
والكثرة وما يناسبهما الوحدة والكثرة هما من المعاني الواضحة التي لا يحتاج الى التعريف
والتعريف اقول الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كون الشيء بحيث ينقسم

وهاتان الامور العامة الاعتبارية التي عرفت للموجودات الخارجية والذهنية عند
وذهب الحكماء الى انهما موجودتان لانه لو كانت الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة
عدما محضا لان الكثرة مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة اما
وجودية مع ان الوحدة جزئها فتكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كون الوحدة
معدومة هذا خلف واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فيلزم ان تكون ثبوتية لان
نفي النفي ايجاب فثبت ان الوحدة موجودة والمركب منها ايضا موجود وهو المطلوب خلافا
المتكلمين وقد اطلعت انت فيما مر على المآخذ من الجانبين من باب التعبير والتحكم
وهما وامثالهما امور اعتبارية لا وجود لهما في الخارج ولذا قال المصنف المعاني
الواضحة اذ الامور المعنوية لا وجود لها في الخارج البتة وقوله الواضحة اشارة
انهما بديهيان وانما عدل عن التصريح اشارة الى اختلاف القوم حيث عرف بعضهم
كما سبق منا وبعضهم ذهبوا الى بداهتهما فقالوا ان كل واحد يعلم انه واحد وان
قومه كثير بلا كسب منه ولا نظر ومنهم من قال يجوز النسبة على معنى كل من الوحدة والكثرة
لصاحبتها الا ان الوحدة هي المبحوث عنها لما كانت مبدأ الكثرة ومنها ابتداء الوحدة
وجودها فكانت النسبة عليها بالوحدة اولى من الكثرة لا يبعد ان يقال تعريف
الكثرة بالوحدة تعريف حقيقي ومقوليتها بالتشكيك يعني ان اطلاق الوحدة
على الباري جل اسمه مثلا اولى من اطلاقها على غيره تعالى لانه واحد لا ثاني له اصلا
وهو اولى باطلاق الوحدة وان اطلاقها على العقل الاول اولى من الاخر لانه اول
الوحدات اذ هو اول مخلوق وهو واحد ووحدته كانت اول الوحدات ولذا كان
ثالث الى التسعة عند الحكماء وهو الذي يعبر عنه في لسان الشرع جبرائيل عليه السلام
وعند اهل التحقيق روح محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو حقيق بالتصديق والكثرة
تشكك عليها كما تقول اول نتاج الوساطة بالكثرة في بلد كذا ولا يبعد ان يعبر عنه
بالاولوية ايضا كما مر آنفا ثم اعلم ان الوحدة تساوق الوجود فكل موجود واحد
من الكثرة فان العشرة المخصوصة مثلا واحد من العشرات وهذا الاتصاف لا يمنع

الوحدة

الوحدة والكثرة فالعشرية عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا
في موضوع حتى يمتنع ذلك او التقابل بينهما لان ذات الكثرة من حيث التفصيل موضوعة
للكثرة ومن حيث الاجمال موضوعة للوحدة والاستحالة في عروض المتقابلين
لشيء واحد من جهة واحدة ولو قيل الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثرة بالعرض
ولو قيل الوحدة عارضة للكثرة بالذات والكثرة بالعرض لتحقق بين الوحدة والوجود
ثم ظن بعضهم ان وحدة الشخص نفس الوجود الشخصي وذلك باطل لانه لو كان
كذلك لبطل التشويش الواقع في الجسم الواحد عند انعدام الشخص وايجاد الجسماني
آخر وانه باطل اذ ليس شيء البعوضة بازائها البحر الاخضر اعدامه وايجاد المتجزي
الاخر والمجوز مكابر لا يخاطب نعم من ذلك ان بينهما تقابلا بالعرض لا بالذات لانهما
لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اذ موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة كما ان
الوحدة غير الكثرة فبينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما من المكيالية
والمكيلية لان الوحدة مكيال العدد وما دله يفني اذا اسقطت منه الوحدة مرة
بعد اخرى افني العدد بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث
انه مكيال لا يكون مكيلا او بالعكس وكذا الوحدة علة والكثرة معلولة لها والشيء من
حيث انه علة لا يكون معلولا او بالعكس فقيل تقابل التضايف بين موضوعيهما بالعرض
ولا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة ولا يبعد ان يقال بينهما تقابل الايجاب
والسلب بالنظر الى تعريفهما لان الكثرة ملتئمة من الوحدات والوحدة لا تكون ملتئمة
اصلا ولذا تسمى بالوحدة الشخصية ولا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد من جهة
واحدة ولا يتحدان ايضا وقد يتحد موضوعهما قليلا يعني ان العشرة المخصوصة مثلا
عشرة واحدة من العشرات الكثيرة وهو متصف بالوحدة والكثرة بهذا الاعتبار و
فتكون جهة الوحدة مقومة كالناطقية مثلا وهو الواحد لا بالشخص الذي هو المسمى
بالوحدة النوعية وما يشاكلها هذا اذا كانت جهة الوحدة ذاتية للكثرة فان كان
تمام ماهيتها فهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده او جزئها فهو الواحد

بالجنس قريبا كان او بعيدا او على اختلاف مراتبه عالية كانت او سافلة كالحيوان
والجسم النامي والجسم المطلق والجوهر بالقياس الى افراده هذا اذا كان الجزء تمام
المشترك بين تلك الكثرة وغيرها واما اذا لم يكن تمام المشترك فالواحد بالفصل
كالناطق مقيسا الى افراده او عارضة اي تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة
محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع
ضبطا كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية او واحد بالمحمول
ضبطا كما يقال القطن والثلج واحد في البياضية وعلى كل التقديرين تعدد جهة الوحدة
بالعرض او منقسمة بعض اذا لم يكن جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا خارجا عنها
بان لا يكون محمولا عليها اصلا بل ان شيئان متحدان في شيء ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما وهو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة
الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيث تتمكن من تدبيره و
التصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته بحيث يمكن
تدبيرها والتصرف فيها دون غيرها من المدن فهذان التعلقان شيئان متحدان
في التدبير والتصرف وكذا زيد وعمرو واذا تشاركا في بنوة بكر وقس على هذا سائر
المنسوبات من الاخوة وغيرها ثم اعلم ان الوحدة منها وجودية كالوحدة الاجتماعية
او الاتصالية لان الوحدة الشخصية اما ان لا ينقسم اصلا وهو الواحد الحقيقي
وذلك اما ان لا يقبل الاشارة الحسية او يقبل والاول هو المفارق المتشخص
والثاني النقطة الشخصية واختلف في وجودها او يقبل القسمة فذلك اما ان ينقسم
الى اجزاء مقدارية متشابهة الحقيقة وهو الواحد بالاتصال كالماء الواحد المتشخص
المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل وهذا الواحد بالاتصال اذا جزئ فانا نميز
كان هناك ماآن يتحدان في الحقيقة النوعية وهو بعد القسمة الانفكاكية واحد
بالنوع عندنا وعند من يقول المادة وهو الحكمي ليس ذلك واحدا بالموضوع واذا
او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشيء

الواحد

الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط
فانه اجزاء البسيط الا انها وان كانت موجودة مجتمعة بالفعل لكنها متوافقة الحقيقة
فلا شبهة في وجودها ومنها اعتبارية محققة كوحدة الوحدة مثلا ولا يلزم من عدم
تميزها كون جميعها اعتبارية على الاطلاق فبعضها وجودية وبعضها عدمية و
اعتبارية فليتنبه فانه ينفعك في مواضع عديدة لما فرغ المصنف عن بيان الوحدة
والكثرة باستغنائها عن التعريف والتحديد ومتعلقها وبيان جهة الوحدة والاعتبار
شرع في بيان اقسام الوحدة وانواعها فقال وتسمى الوحدة في الجنس مجانسة
اعلم ان الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم بحسب الاصطلاح تسهيلا
للتعبير عنها فمعنى الجنس قابلية للجنسية من قبيل انهما متحدان او انهما واحد معناه
انهما متفقان في الماهية الجنسية قريبة كانت او بعيدة كما تقول الراكب والسفينة
او الفرس انهما متحدان وانهما واحد فجهة الوحدة مجانسة في الحيوانية وهذا
المسمى بالوحدة الجنسية وتسمى الوحدة في النوع مماثلة وهو الواحد بالفصل
الذي تقدم ذكره وانما سمي مماثلة لان كلا منهما يسد مسد الاخر كما تقول في حجية
زيد وعمرو وبكر وخالد جاءني واحدا او تقول انهم واحد فجهة الوحدة فيه الناطقية
وهو ادون من الثاني وهذه الثلثة اول من دونها اذ هي من الوحدة الذاتية
واما الوحدة بالعرض فاقسامه ستة وهي الوحدة في الكم والكيف والنسبة والمكان
والاطراف والوضع كما يستفاد من قوله وتسمى الوحدة في الكم مساواة كما تقول هذه
عشرة وتلك عشرة وذلك عشرة منها اخر ما شئت فكلها واحد فجهة الوحدة
هي المساواة في المقدار او العدد وتسمى الوحدة في الكيف مشابهة كما تقول
هذا المنجمد هو الثلج وذكر البياض هو الثلج وكلها واحد فجهة الوحدة هي البرودة
وتسمى في النسبة مناسبة كما تقول هذا النساج من بلدنا هذا وذاك النساج من
جوار بلدنا فاستعمل ايهما شئت لان كلاهما واحد فجهة الوحدة انتسابهما الى
النساجية وقس المدينة والتوحيد والعسكرية والبغدية وغيرها من النسبيات

وفي الخاصة كالحاد الماء والهواء في الكروية مشاكلة

وتسمى في الخاصة مشاكلة ولو قال وفي الشكل مشاكلة لكان اولى لما قاله
المولى المحقق اللهم الا ان يراد به التعميم ليشمل الخصائص والاشكال الكل بعنوان الأفول
واحد فجهة الوحدة فيها عند اهل الهيئة هي الحركة الدائمة وهي خاصتها وهي عند
اهل الهندسة الشكل وهي الكرة وكذا الضاحكية لزيد وعمرو الا انها ليست بشكل
بل خاصة فقط فبين الشكل والخاصة عموم وخصوص من وجه وتسمى في الاطراف
مطابقة كتطابق طرفا الطبق طرف احدهما على طرف الاخر وتسمى في وضع الاجزاء موازاة
ومحاذاة ايضا كشخصين متساويين في الوضع بالقياس الى ثالث يعني اذا رجلين
قايمان والواحد معهم قاعد فكل من واحد فجهة الوحدة هي الوضع والتعبير
موازاة ومحاذاة تسهيل للطالبين ببيان الاتحاد في الوضع اقول لفظ الاجزاء
في قوله وفي وضع الاجزاء مستغنى عنه لان الوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة عنها فالاجزاء معتبرة في تعريف الوضع اللهم
الا ان يجرد به عن الوحدة التي ذا وضع اي اشارة حسية اذ ليس بهذا الوضع جزء
ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة يعني ان المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير الشيء بعينه
شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وقد كان قبل الاتحاد شيئين و
بعده كان شيئا واحدا وهو بهذا المعنى ممتنع بالضرورة ويحكم بامتناعه بديهة العقل
بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي وربما يراد توضيحه بنوع تنبيه بداهة بتصوير المراد
على الوجه الذي هو مناط الحكم فيها ولو على التنبيه لا نالة الخفاء عنها لا ايضاح
المقام مع انه ليس ما وضع في المراد ولذا قال المص والاستدلال بانا لا اختلاف
الماهيتين او الهويتين ح لا يزول يعني ان الاختلاف والتغاير بين ماهيتي الاثنين او
بين هويتيهما وكذا بين الماهية والهوية لهما اختلاف وتغاير بالذات فلا يزول
او فلا يتحقق زوال الاختلاف الذاتي والتغاير الذاتي بين كل اثنين كسائر لوازم
لوازمات الماهيات مثلا اذا فرضنا بين زيد وعمرو اتحادا بهذا المعنى صار زيد وعمرو
وعمرو زيدا وذلك باطل لان ماهية زيد حيوان ناطق مع تشخصه بابن فلان وماهية

عمرو

عمرو حيوان ناطق مع تشخصه ابن فلان آخر فبين ماهيتهما اختلاف بين باين
الفلانية التي ليست لنسبة الى ابيهما وكذا هويتيهما لان زيدا مثلا ابيض وعمرو
اسود او لان زيد ملتحي والعمرو مطرود فبين هويتيهما اختلاف بالذات فلا يزول
ذلك الاختلاف حتى يكونا متحدين وهو المط وهذا الاستدلال ليس بواضح المدعى
لان كل احد يعلم ان زيدا غير عمرو وعمرو غير زيد مع ان عدم العلم بالماهية والهوية
ظاهر لما لا يدركهما عوام الناس فكان المدعى اوضح وابين من الدليل واشار
الى الاستدلال الثاني بالعطف عليه واردف دفعه بالمنع بقوله وبانهما اي الاثنين
اما موجودان او معدومان او مختلفان بان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما
فلا اتحاد حينئذ يعني انه لا يكون بين الاثنين اتحاد وهوية وهو ظاهر لا يحتاج الى
التفصيل وذلك ايضا مدفوع اي ممنوع بالسند الآتي يعني لا نسلم ذلك
بل نختار الاول من الترديد بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاثنين الصائرين كليهما واحدا اما بطريق الاستحالة سواء كانت دفعيا او تدريجيا
كتصير الماء هواء والهواء سحابا والسحاب صقيعا او طلا او مطرا او ثلجا
او بردا واما بطريق الوحدة الاتصالية كالماءين الذين احدهما جار والآخر
راكد او او ضع في اناء واحد فيصيران متحدا الا اعترفتم انما قلنا يلزم امتناع الاتحاد
بعد الاستدلال والمخلص في ذلك دعوى الضرورة والبداهة بالخلاف فعلم من هذا المسلك
ان الاثنينية تستلزم التغاير عند الجمهور وكذا التغاير يستلزم الاثنينية يعني ان الاثنينية
والوحدة متناقضان بمعنى انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وكذا الغيرية تناقض
الوحدة فيفهم من ذلك ان الغيرية تساوي رفع الوحدة والعينية فكل ما ليس بغير
فهو عين وكل ما ليس بعين فهو غير ولذا قال والغيرية نقيض الهوهو وهذا هو
المختار عند اكثر مشايخنا وعلى هذا المعنى الغيرية من الصفات السلبية وفي تقديمه
اشارة الى انه هو المختار عنده ايضا وعند البعض الغيرية صفة ثبوتية وانها
خص من الاثنينية ولذا قال المتغايران هما موجودان يصح عدم احدهما

مع وجود الاخر وبانهما موجودان يجوز انفكاكهما في حيز او عدم وقد حذف
المص هذا القيد لاستغناء التعريف عنه وقال وقد يخص الغيران بموجودين يجوز
انفكاكهما واعترض عليه عبد الله اليزدي في شرحه عليه ان هذا استبعد عن جمهور
المشايخ بناء على انه يلزم منه رفع النقيضين ولذا اخره المص رحمه ويحتمل ان يكون
هذا هو المرضي عنده لتذييله بقوله فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره يعني انه قد خرج بقيد
الوجود الاعدام لان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم و
وجود وايضا خرج به عند من لا يثبتها وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك
ولا يجوز انفكاكه كالجزء مع الكل فانه لا هو اي ليس الجزء عين الكل ولا غيره اي ليس الجزء غير
الكل وكذا الموصوف مع الصفة اراد كما انه يكون الجزء مع الكل لا هو ولا غيره يكون الصفة
مع الموصوف لا هو ولا غيره اشار بقوله وكذا الى ان نفي العينية والغيرية بين الموصوف
والصفة اخفى منهما بين الجزء والكل بناء على قاعدة التشبيه ولخفاء هذا اختلف
الناس فذهب بعضهم الى ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف والبعض ذهب الى
انه في الصفة اللازمة التي يه بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها عين ذاته وعامة اهل السنة الى انها لا هو ولا غيره وقال الامدي فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري وعامة اصحابه المحققين الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من
كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال عين ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه
عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات النفسية له تعالى بناء
على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز انفكاكهما بوجه او يجوز الانفكاك من الجانبين
بوجه ما وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لا
يقال ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كما قاله المحقق الشارح عبد الله اليزدي
عليه رحمة ربه الباري ولهذا والله الموفق يصح قولنا ما في الدار غير زيد مع ان المراد
بغير زيد من افراد الانسان والا لزم انه لا يكون ثبوت زيد فيها وهو باطل قطعا وغير متناه

الا مرا

ان يصح ان يقال البيت له على من الدراهم غير عشرة بحكم عليه بلزوم الخمسة بناء على
ذلك فلو كان الجزء غير الكل لما كانت كذلك مع انهما ارح انواع الاجزاء
زيد او عشرة والصفات الغير المحمولة لزيد كالعلم والقدرة ونحوهما وهذا ناظر
الى قوله ما في الدار غير زيد وتركه الشارح منه اعتمادا على ذهن الطالب ونحن نشرح
لك فيما سياتي ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما قلنا لك فليس المعنى انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود هذا تفريع لقوله الغير المحمول رحمه لما استبعد المجيء اثبات الوسط
بين النفي والاثبات في بحث الغيرية بان يقولوا لا هو ولا غيره اعتذر البعض عنه بانه نزاع
لفظي لا يتعلق له بامر معقول حتى يمنع التسمية بمجرد اصطلاحهم وهذا الاعتذار ليس
بمرضي عنه لان القوم ذكروه في الاعتقادات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته فكيف
يكون امرا لفظيا محضا والحق انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وغرضه
احار عنه بقوله فليس المعنى الخ يعني ان هذا الجواب ليس بمرضي عنه لان السؤال انما نشا
عن قصور فهمهم عن اطلاق التغاير على ما يجوز الانفكاك عن الجانبين في الصفات
المحمولة كالعالم والقادر والمريد حتى اوردوا عليهم ان الباري تعالى مع العالم ازلا
وابدا ولا امتناع بانفكاك العالم عن الباري عز اسمه في العدم لاستحالة عدمه تعالى
اتفاقا واجيب عنه بان المراد بجواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم
من صرح به وقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر او لا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري تعالى والجزم بوجوده تعالى ولذلك
يحتاج في وجود الباري عز اسمه بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان ولو كان
تعقل كل منهما مطابقا او غير مطابق وهذا الجواب ايضا ليس بصواب لان من جهة الا
نفكاك اعتبارية فلا ينطبق القاعدة فيهما كلية والصواب انما اختاره فيما تقدم
من ان الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردها
في تمثيلاته والصفات التي هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة
لا المحمولات كالعالم والقادر والمريد حتى يرد علينا اثبات الوسط بين النفي والاثبات

صفات غير محمولة

المحمول كاليد من زيد والواحد من عشرة وهذا معنى قولهم
انه ليس عينه ولا غيره وذكر بعضهم ان معناه
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية المقصود
لا صابه تلك كذا هذا الوجه

ثم اعلم ان الحكم بلزوم الخمسة على من قال ليس لعشرة الا احاد من نوع الدراهم المعدود
غير عشرة يقتضي بسط الكلام وتفصيل المقام لحصول المرام والله الموفق وعليه
الاعتصام وهو ان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت منه معدودات عشرة
فلا يكون الاول منها جزءا مما فوقه وانما الجزء هو المركب من المجموع ومما فوقه مما بين الواحد
والعشرة لا يكون الجزء الا الثاني او الثالث لان الثاني لا تركيب فيه الا مع الواحد الثالث
والواحد الاول بمنزلة العاشر والعاشر كذلك وان احاد كلها عشرة وليس كل منها جزءا
مما بين الواحد والعشرة فتعين تمام الجزئية بتاسعة فتكمل الجملة من الواحد الاول والعاشر
والثاني والثالث ارجاء وبانضمام التاسعة عليها تكمل الجملة حتى فصار العشرة كتبة من
جزئيات خمسة فيلزم من حالة جزء العشرة ليتحقق الجزئية بها وهي الخمسة فكانه قال الفلان علي
دين من انواع الدراهم التي ليست مغايرة للعشرة ولا عينها حتى لا يكون عينها ولا غيرها
فيلزم من ذلك تمام جزئها وهو الخمسة وهذا الحكم مبني على تلك القاعدة لا على ما قال الفقهاء
فاندفع ما يقال ان المراد اما خمسة فقط فلا نسلم بل زوجها واطلق جمعها على العشرة ولما مع
تمام الجزئية عند ذلك هو العشرة نفسها لا الخمسة منها فهكذا ينبغي ان يعلم تفصيل هذه المسئلة
النفسية والتماثل الاشتراك اي اشتراك الاثنين والالام عوض عن المضاف اليه بدلالة
ما سبق من ان الغيرية تستلزم الاثنينية بحيث لا يكون ذلك الاشتراك الا في صفات النفس
اي في جميع الصفات النفسية اعلم ان الاثنين عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا
في الصفات النفسية فمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة واحدة
فالضدان والا ان لم يمتنع فالمتخالفان فالمصنف ذكر القسمين منها وترك الثالث
وهو المتخالفان لا المتخالفين على من رسمه بانهما موجودان لا يشتركان في الصفة النفسية
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيكون قسيما لهما اي للمثلين والضدين عنده
وعند من عرفه بانهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفة النفسية يكون الضدان قسما
من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولا يلزم الاشتراك في بعض صفة النفس كالوجود
والقيام بالمحل والجوهرية فانها ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما

الاشتراك ليس اشتراك الشيء مع عدم في الصفات
النفس وهو صفة نفسية دالة على نفس الذات دون معنى
زائد عليها ككونه الحجمية والجوهرية وشيئا وموجودا
وتعالى الصفات المعنوية وهي صفة بيوت دالة على معنى
زائد عليها ككون الجوهر والجسم حادثا متحيزا وقابلا
للاعراض ولذا ان الاشتراك في الصفات النفسية لا يسدان
يوجب كل منهما مسد الاخر في الاحكام الكلية والواجبة فيعلم
المسعة واختلف

من الصفات المعنوية ولهذا الاختلاف ترك ذكر المتخالفين واقتصر على ذكرهما اي التماثل
والتضاد ولهذا اي ولاشتراط ذلك الاشتراك سد كل مسد الاخر يعني ان
ان كل من المتماثلين يسد احدهما مسد الاخر ويقوم مقامه وهذا القول اظهر مما في المحصل
لان بعض القوم عرفهما بانهما اي المثلان ما يسد احدهما مسد الاخر في احكام الواجبة
والجائزة والممتنعة جميعا وعرف الاخر بانهما الموجودان اللذان يشارك كل منهما
الاخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع والمص اختار اشتراكهما في صفات النفس ليشمل
الكل اذ المراد بصفة النفس ما لا يحتاج في الموصوف بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية كالتحيز والحدوث
واختلف في لزوم تغايرهما وعدم التناقض منا بمعنى في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير
الغير فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل وهو لا يعلل بالغير اتفاقا فلا يكون
التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا او تقديرا ممن لا يعرف قطعا وعند البخاري المعتزلة
المتماثلان هما مشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني وعلى هذا الاشتراك
لا تماثل فيهما اي في الصفات السلبية التي لا توجب التماثل ويلزمه السواد والبياض
لثبوت الغيرية وذلك ليس ببعيد لانه يلزم منه خطرا اخر وهو مماثلة الرب المربوب
ولم يجوز العقل كونه تعالى مماثلة للحوادث اصلا وامتناع اجتماعهما اي واختلف
في امتناع اجتماعهما لان الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمهور المعتزلة على جواز اجتماعهما
مطلقا والقليل منهم انكره حيث قالوا لا يجتمع الحركتان المتماثلتان في محل والمنبوذ
من المعتزلة قالوا الجسم يغمس في الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة
فالكهبة هي الكدرتان والسواد الكهبيان والحلوكة السوادان وليس
كذلك الاختلاف في كونه بحسب تكرار الغمس وانما هو تضاعف افراد السواد
المطلق عليه واجيب عنه بان كلا واحد منها نوع متخالف للاخر في الشدة
والضعف فتوهموا من ذلك اجتماع لو لم يكن متماثلين فيه فافهم قيل وعلى هذا ايضا عليهما
حد المتضادين فلا يكون التعريف جامعا فلنا امتناع الاجتماع فيهما لا امتناع التمايز

اجتماعهما والمحال الاول هو الشيخ ابو بكر وفي الثاني العدلية
والمعتزلة

لا لذاتيهما بخلاف العنوان فان الامتناع فيهما لذاتيهما فيكفي الحد مانعا و الثاني
منهما التضاد عند المصنف وعند الجمهور الاقسام الثلثة كما تقدم ذكره وهو كون
المعنيين اي الوصفين وبهذا القيد يخرج الوجود والعدم والجوهر والعرض وحده والقدم
الحادث فان هذه الامور لا تضاد في شئ منها بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما و
قيود الحيثية معتبرة في التعريف وبهذا يخرج العلم بالحركة والسكون معا لانه لا تضاد
لذاتي هذين العلمين وانما التضاد بين معلوميهما وايضا يخرج السواد والحلاوة
في شئ واحد يجوز وكذا يخرج الحركة الارادية مع العجز فان امتناع الاجتماع ليس
لذاتيهما بل الحركة الارادية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات
في محل واحد وانما اشترطوا اجتماعهما اتحاد المحل ضرورة جواز اجتماعهما في
زمان واحد في محلين خلافا للمعتزلة فانهم قالوا العلم بالشئ السواد مثلا اذا قام بجزء
من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشئ بجزء اخر من القلب والا ان اتصفت
جملة القلب بالعلم والجهل معا من جهة واحدة فيخرج بهذا نحو الصغر والكبر و
القرب والبعد من الامور الاضافية وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانهما ايضا اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما
لان المتضادين لابد وان يكونا معنيين موجودين وعند الفلاسفة عطف على
مقدر وهو ان هذه التسمية بين كل اسمين عند المتكلمين وعند الفلاسفة اي والفلاسفة
جمع فلسفة كبلكفة يعني منسوب الى فيلسوف الحكيم والبلكفة يعنون به الستر
عن عقيدتهم الباطلة كما قيل هف اي هذا خلف وهب اي هذا باطل الى غير
ذلك من الاشارات اللفظية المتداولة فافهم جدا كل اثنين غيران مقابلة
اي متغايران بذا شروع لتقسيم الغيرين لانه كل اثنين اما متماثلان فلا تقابل
بينهما عند الكل واما متخالفان فبينهما تقابل والتقابل عندهم اربعة تقابل التضاد
وتقابل التضاد وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب ومن ثمة
الحاجة الى التفصيل مذهبهم فقال فان اشتركا في تمام الماهية فمتماثلان تقدم ذكره

والا اي وان لم يشتركا في تمام الماهية فمتخالفان ومتغايران بالذات عندهم
ولذا صار منقسما الى ما يسمى متخالفين مقسما لمتقابلين وهما اي المتخالفان معا
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة بغير اذا صار المتخالفين
متقابلين يشترط ان يكون كذلك الحصر التقابل في اربعة اقسام فانه كانا وجوديين
الا يعني ان المتقابلين على ما هو المشهور من التقسيم اما وجوديان او لا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان احدهما وجوديا والاخر
عدميا او لا الاول الى الثاني والاول اما ان يعتبر في العدم قابل الوجودي منهما
العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب والى هذا التقسيم اشارة بالتفصيل
وقال فانه كان تعقل كل بالقياس الى الاخر فمتضايفان وعند المتكلمين على تقدير
وجودهما داخلان في الضدين ولذا لم يذكروا قسما على حدة كالابوة والبنوة
العارضين لموجودين حقيقيين والا اي وان لم يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه
فمتضادان وهما بهذا المعنى سيما ضدين مشهورين كما سيأتي تفصيله فيشمل
المتعاقبين كالحمرة والصفرة والامر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر بين
الحار والبارد ولا يشمل الحقيقي كالسواد والبياض على تقدير كون البياض لونا
مخصوصا وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان قيد بكون الموضوع مستعدا
للوجودي يعني قابلا للامر الوجودي واعم من ذلك بل اعتبر قبوله اما بحسب
شخصه او نوعه كالمرد لكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب كالعمى
للعقرب فان البصر من شانه جنسها القريب اعني الحيوان او جنسه البعيد
كالسكون للجبل فانه من جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة
الارادية فملكة وعدم وهما بهذا المعنى يسميان حقيقيين فالحقيقي من العدم والملكة
اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وسيأتي
بيانه والا اي وان لم يقيد الموضوع بكونه قابلا للامر الوجودي ومستعدا له
فايجاب وسلب كالانسان واللاانسان وهما داخلان في المتخالفين عند

المتكلمين وقد علمت مما سبق بان القسمة ثنائية منتقض انتقاضا خفيا اما في المتقين
واما في المقدمين وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف والبعد قيل المراد بغاية الخلاف
ان يكون غاية الخلاف في جميع العوارض المختصة باحدهما منتفية عن الاخر وفيه نظر الاولى
ان يقال المراد بغاية الخلاف بان يكون غاية الخلاف بينهما اكثر مما بين كل منهما وبين سائر
الانواع المندرجة في جنسهما والا لم يوجد التضاد اصلا اذ يكون بينهما عدم
المعاندة في المخصوصية او المكان فلا يتصور الخلاف فكيف يوجد التضاد ويختص
باسم الحقيقي يعني التضاد الذي يشترط فيه غاية الخلاف والبعد يمتاز باسم الحقيقي
والاول يعني التضاد الذي لا يشترط فيه شيء منهما يختص باسم المشهوري اي باسم التضاد
المشهوري وفيه ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا اما الشيء فيمكن ان له ضدان حقيقيا
وبهما التهور والجبن يتضادان لها حقيقيا الابين الاطراف كالتهور والجبن والفجور
والخمود وكالجزءة والبلادة كما قيل ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وفي الملكة والعدم
يعني وقد يشترط في تقابل العدم والملكة وفي تقديم الملكة على العدم نكتة لطيفة وهي
ارتباط العدم الى الاستعداد للموجود في ذلك الوقت او وقت الحمل به والحكم
عليه كالكوسج فان كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا لا الامرد فهو من الذكر الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت ويختص
باسم المشهوري اي هذا العدم والملكة والاول اي المطلقة من هذا التقييد باسم الحقيقي
على عكس المتضادين كما مر بيانه اعلم ان هذا الشرط مرعي في تقابل المتضايفين ايضا الا
انه اهمل المصنف تقية جدواه وذلك ان لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على نفس
معنى العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما والاول حقيقيا كالابوة
معروضا لهذا العارض والابن ايضا والاخير منهما اعني المجموع المركب من العارض
والمعروض كالاب مع الابن يسميان مشهوريا وللمضاف خاصيتان احداهما الاولى
التكافؤ في الوجود والعدم الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه بالانعكاس
وهو ان يحكم باضافة كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه كالاب

اب للابن والابن ابن للاب وكذا العاشق والمعشوق والمالك والمملوك حتى اذا
ادا النسب اعدل المشهور تبين الى صاحبها وجب انعكاسها بهذه النسبة واما المضاف
الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس والاضافة الحقيقية قد تعرض للمقولات
كلها كالصغر والكبر وهما من المقادير والتقليل والتكثير من الاعداد والحار والبرودة
من الكيف والاقرب والابعد من المضاف والاعلى والاسفل من الاين والاقدم و
الحدث من المتى واشد منه انحناء وانتصابا من الوضع والاكثر والاعرى من
الملك والاقطع والاجزم من الفعل واشد تسخنا من الانفعال انتهى واما في الايجاب
والسلب فلم تعتبر واذلك الاشتراك لان مرجعه الى القول ولا تقابل بين الوحدة
والكثرة هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الكلام المتقابلين تقابلا اما بالذات
واما بالوضع فانحصرت الاقسام في اربعة عندهم فان قيل قد اهملوا بيان الوحدة
والكثرة في اي قسم من تلك الاقسام فلم تعد رجوعه الى التضايف او من الايجاب والسلب
اجاب عنه بقوله ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما لانه لا يعقل ذات
الاثنين هو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم للاثنين ذات الا انهما سواء
فرضناهما الموجود اولا واتحاد الموضوع شرط في التقابل مع ان الكثرة ليست
بمتحدة مع الوحدة بل الكثرة تتقوم مع الوحدة وتحصل بها اخر وتتقوم احدهما
مع الاخر كالجزء مع الكل فلا تقابل بينهما **فصل** في بيان العلة والمعلول اورد
هاهنا لاحوال الامور العامة لان العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات كلها بل
التقابل كالامكان والوجوب العلة والمعلول وهو ان العلة وتذكير الضمير بتاويل الخبر
وهو ما يحتاج اليه الشيء وتصوره ضروري لان كل واحد يعلم احتياجه الى امور كثيرة
واستغنائه عنها فالمحتاج اليه علة والشيء المحتاج معلول فالعلة ان كانت داخلة
فيه اي في المعلول فوجود الشيء معها اما بالفعل فصورية اي فهي المسماة بالعلة الصورية
كالهيئة السريرية اعلم ان العلة اما تامة واما ناقصة فالناقصة اربع لان العلة اما صورية
واما مادية واما فاعلية والغائية فانحصرت الناقصة في اربعة اقسام بالحصر الجعلي لان

الشرط قسم من العلل الناقصة مع انهم لم يعدوا منها اذ الشرط جزء الفاعل بالحقيقة لان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط
وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة
فعلم من ذلك ان الحصر ليس بحقيقي او بالقوة بعد ان كانت العلة داخلة في المعلول
فوجود الشيء مع العلة ودخولها فيه بحيث لا يكون بالفعل بل بالقوة فمادية اي فهي
المسماة بالعلة المادية كالخشب للسرير من الجواهر والاجسام واجزاء الاعراض
التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة وللمادة اسماء متعددة باعتبارات
مختلفة فمادة وطينة حيث تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة
استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي
التحليل وقد يعكس فيقال لها العنصر والاسطقس تبعيدا اخ وان كانت العلة
خارجة بان لا يكون جزءا منه فان كان الشيء اما بها اي يوجد ذلك المعلول بسبب تلك العلة
الخارجية ففاعلية اي فهي المسماة بالعلة الفاعلية كالنجار للسرير او لها اي لاجلها
العلة الخارجية سببا كذلك المعلول بل يوجد ذلك الشيء لاجل تلك العلة كالجلوس
فغائية اي فهي المسماة بالعلة الغائية وهي تسمى فائدة ايضا والغاية لا يكون الا للفاعل
بالاختيار ولهذا ايضا حكمة ومصلحة لو صدر الشيء عن الفاعل بالاختيار كالجلوس على
السرير بالنظر الى الاول والحكم والمصالح بالنظر الى صنعه تعالى نحو قوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون ومرجع الشروط والالات الى الفاعل هذا جواب عن سؤال
مقدر بحكم الجمع وقد مر تفصيله الا انه تمهيد لما بعده وهو قوله وجميع ما يتوقف
عليه الشيء يسمى علة تامة بعد ان ما تقدم ذكره من هذه العلل الاربع والشروط والالات
كلها من العلل الناقصة واما اجتماع كل ما يتوقف عليه وجود المعلول من الارادة
الالهية عندنا وعند الحكماء لدى الامكان الاستعدادي من المسماة بالعلة التامة وهي
قد يكون علة فاعلية وحدها او مع الغائية كما في البسيط وقد يكون مجتمعة من العلل الاربع
المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار فالعلة سواء كانت تامة او ناقصة مقدمة

على المعلول البتة تقدما ذاتيا وانما قلنا ذاتيا لان الزماني انما يجوز في الصورية فقط
وعند تمام الفاعل يجب وجود المعلول لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس اي بالعكس
اللغوي يعني وعند وجود المعلول يجب تمامية الفاعل من غير تغير ما لكون الاحتياج
من لوازم الامكان وقد سبق ان المحوج عند البعض هو الامكان وعند الاخر
هو الحدوث فاياما كان يكون الاحتياج من لوازم الامكان لا نفس الامكان
فعدم المعلول يقتضي اي عدم العلة اي كلما تعلل الامر ينتج ان عدم المعلول انما نشأ
من عدم العلة التامة بطريق العكس يعني كلما وجد الفاعل وجد المعلول وبالعكس
فيلزم من ذلك ان لا يبقى معلول مع انعدام العلة الفاعلية والامر ليس كذلك
لان كثيرا من المعلولات كالابن والبناء والخط ونحوها باقية والفواعل منعدمة
واجيب عن النقض بقوله ووجوده مع انعدامها اي وجود المعلول مع انعدام
العلة وفقدانها انما يتصور في العلل المعدات يعني لا يتصور ذلك الوجود
والبقاء الا في العلل المعدة كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء يعني كبقاء الابن
والبناء بعد فناء الاب والبناء كيف لا والموثر في الوجود قد يغاير احيانا
الموثر في البقاء كسلالة المزاج في الحيوان اعلم ان الواحد بالشخص لا يعلل
بالعلتين المستقلتين عند العامة بلا اختلاف بينهم ولذا قال ووحدة المعلول
بالشخص توجب وحدة العلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا
اليهما لكون كل واحد منهما يوجد المعلول لانا فرضناهما مستقلتين وما اذا لاجتمع
النقيضين في شيء لاجتماع الاحتياج والاستغناء معا وهو محال ولهذا اشار بقوله
لامتناع الاحتياج والاستغناء معا وهو ظاهر ولا عكس يعني لا يقال ان وحدة العلة بالشخص
توجب وحدة المعلول بالعكس العقلي لاستناد الكل الى الواجب ابتداء عندنا
خلافا للحكماء فانهم قالوا اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف الموثر
وتعدده واستدلوا بقولهم لانا لما راينا الماء باردا والنار حارة قطعنا بانه
ان طبيعة الماء غير طبيعة النار فظهر من ذلك انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة

وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة اتحد المعلول وهو المط عندهم وعند ما يجوز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط حقيقي كيف لا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة التي لا تحصى كثرتها مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب بوجه من الوجوه واستدلال بانه لو صدر عن الواحد الا الواحد على قاعدتهم الموجبة لزم اتحاد التسلسل وتبعيته فيما بين كل شيئين متغايرين بالاثر فاللازم باطل والملزوم مثله بيانه ان التسلسل مع ما يجي لترادف العلية والمعلولية الى غير النهاية فعلية المعلول الواحد الصادر من الواحد الحقيقي ان كانت داخلة فيه فيدور وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون داخلة في السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجودة للشي يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشي ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه لانا فرضنا العلة بسيطا بالوحدة الحقيقية وهذا الاستدلال ضعيف وجه ضعيف انه قد يجاب عنه من طرف المخالف بان انا لا نسلم استحالة تقدم المجموع من حيث هو مجموع لم لا يجوز ان يتقدم تقدما بالذات كما اعترفتم لان العلة الموجبة فيه خارجا العلية فيها والمجموع من حيث هو مجموع موجود من ذات الوجود ذاتيا فلا يلزم الاستحالة ولضعف هذا الاستدلال عدل المص عنه واستدل بقوله لا استناد الكل الى الواجب ابتداء وتحاله بقوله الى الواجب يشتمل المذهبين اعني المتكلمين والحكماء تمسك المخالف اي الحكماء بانه اي الفاعل الحقيقي الذي فرضناه بسيطا لو صدر عنه شيئان اي اثران فمصدريته لهذا الواحد من الاثر غير مصدريته لذلك الاثر الاخر منهما ان متغاير بمصدريته الفاعل لذلك الاثر الاخر منهما وهو مسلم بالنظر اليهما مقياس الشاهد على الغائب وهذا القياس بالاعتماد عليه ليس بجايز فاول تمسك المخالف محتاج الى التفصيل والبيان ومن ثمة قال فان دخلتا معا فيه اي في الفاعل الحقيقي تركب الفاعل وهذا خلف والا اي وان لم يدخلتا معا فيه شيئان معا تسلسل وهو ايضا باطل بالبرهان فثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

وهو المط اعلم ان المص اختصر هذه المسئلة المبسوطة بوجه وجيا وفي التوجيه وقد تورع محققه بطريق البسط منه فيقال كل من المصدرية أ ومصدرية ب نفس الحقيقي كان لا مر بسيط ماهيتان مختلفتان وان كان دخلا فيه معا ودخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا وخرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال وما يستلزم المحال محال فثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو المط ورد بانهما اعتبار عقلي بمعنى انا نحكم في هذه الاقسام الست ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي وهما من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكفي الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود في نفس الامر وح لا يلزم مصدريته اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الاعتبارية غير ممنوع ويرد على صدور الواحد بمعنى ولكم هذا جار على خلاف ما ادعيتم بالنقض لانا نقول والواحد الذي صدر عن الواحد الحقيقي لمصدريته اما داخل فيه فيلزم التركيب واما خارج عنه لزم التسلسل فكلاهما باطل فلزم ان لا يكون الفاعل فاعلا والمفروض خلافه فظهر به بطلان ما ذهبوا وقولهم اي قول بعضهم ليستمر عنه ذلك النقض تحريرا المراد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالجهة التي اعتبرناها وهي ضرورة ان الفاعلية لعدم الفاعلية لذلك فتركب وهو خلاف المفروض فتعين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا الاستدلال لا يفيد شيئا لانه ينتقض ايضا بهذا النقض الا انه غير كلامه محو وتبديل المصدرية بالفاعلية فلا ثبت شيئا من المط ولا يفيد فائدة ولا يوافق ما بنوا عليه من المسائل التي بنوها الحكماء على كلامهم من امتناع تعدد آثار البسيط وايضا لا يوافق ما بنوا عليه من ان الفاعل لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران متغايران لا يجتمعان في محل فعلى هذا الامتناع لهم ان يقولوا كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل لامتناع تكثر الوجود في البسيط الحقيقي ح يلزم من ذلك ان يكون مبدأ الاول قابلا وهو محال لانه فاعل والفاعل لا يكون قابلا البتة عندهم على ما افاده الاستاذ مصطفى الاطوي

عليه رحمة ربه البارئ وقد يستدل بعضها بان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل با
الامكان ينافيان وحدة الفاعل توجب وحدة المعلول اذا كانت العلة بسيطة
حقيقية بحيث لا تعدد فيها اصلا لان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل
بالمقبول بالامكان فلا يجتمعان البتة ولو اجتمعا الى الوجوب والامكان لزم تعدد الجهة
الحقيقية وهو محال ورد هذا الاستدلال بعد التسليم بالمنع اولا بانا لا نسلم امتناع
اجتماعهما لم لا يجوز ان يكون الامكان امكانا عاما بحيث لا يتناول الخاص فلا ينافي
الوجوب بل يجامعه فلا يلزم منه المحال ورد عليه ان الامكان العام اما مقيد بجانب
الوجود او مقيد بجانب العدم فلا يختص بلا قرينة الى احدهما وهم مستغنية فيه فلا نص على
ما يقابل الامكان الخاص من الوجوبية نافية للامكان الخاص حيث يمكن عدم المقبول
من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتمم الدليل فاجاب عنه بعد تسليمه بانه لا امتناع
في الوجوب واللاوجوب بجهتين نعم لا يمتنع ان يكون نفس البسيط بالنظر الى شيء
نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان بجهتين متغايرتين فتجب نسبة الفاعلية من جهة
ولا تجب من نسبة القابلية من جهة اخرى كالنار مثلا تفعل الحرارة بصورتها وتقبل الحرارة
بمادتها فلا يمتنع اجتماع الفعل والقبول بجهتين ولا يتم التقريب انتهى ما تمسك به المخالف
والرد الوارد عليه واما الاشاعرة فعندهم ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة
على ذاته تعالى غير صادرة عنه قائمة به مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير لبيان الموجود
الخارجية **فصل** يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى وارادته عندنا
اي يمكن دوام الاثار والحالات الجسمانية بايجاده تعالى خلافا للحكماء فانهم قالوا الحكم
لا تناهي القوى بحسب اثارها في ثلثة امور الاول اللاتناهي في المدة والثاني اللاتناهي
في الشدة والثالث اللاتناهي في العدة وكل ذلك ممتنع عندهم ثم اعلم ان اللاتناهي في
المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم الجنة واهلها وعذاب اهل النار وعقابها
دائمان ابدا وقوله فجوز تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء حيث قالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة وا
واما اللاتناهي فيه صح

لسند

وقد يستدل في الامور صادرة عن العلة الاولى ولهم تفصيل من المعلولات لتوسط بان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل بالامكان لان الفاعل التام نسبي يستلزم والقابل من حيث هو قابل لا يستلزم فتصدر الا على العلة الاولى وبعض المتوسطة على ردة بعد التسليم ان اراد بالامكان الامكان العام ومعنى فالمسلم لكنه لا ينافي الوجوب ولو سلم ان يكون المراد الامكان الخاص المنافي للوجوب فالجواب بانه لا امتناع

[illegible] بكونه نسبة اما النسبة من حيث كونه فاعلا وواحد من حيث كونه قابلا فصل كما في قول اسناد الكتاب اسناده الى الله تعالى ليس في الفعل الحالة في الاجسام ما هو الا كونه الله ولا يشترط فيه وصفا وكذلك كون

يكون لله كما في نعيم الجنة [illegible] وفاء الكلام [illegible] مع تعلقه [illegible] الحكماء [illegible] لا يضيق [illegible] وقد يكون كل شيء والحس [illegible] اي افعال الفلك [illegible] والمدح [illegible] وحركاتها متساوية وكذا [illegible] بل لا يريد [illegible] وحركاتها اما قسرية واما طبيعية وكلاهما مختلفا لان القسر

والسفر لا على ذلك بقولهم لان القسري يختلف باختلاف القابل لان ضعف قوة ا
الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في قبول التساوي بين الضعف والنصف
في العائق فرضا بغير بان يفرض قاسر او احد حركهما بقوة واحدة فالتفاوت في العائق او
المعاوقة في الضعف اكثر من المعاوقة في الضعف اكثر من العائق في النصف
كحركة الجزئين المتساويين في الوزن بالقلاع واختلاف الطبيعي باختلاف العائق لان
قوة نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك المتساوي الصغير
والكبير في قبول الحركة لان ذلك القبول بالجسمية مشترك بين الصغير والكبير وتفاوتهما في
القوة لان القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الصغير والكبير متساويان في قبول
الحركة الطبيعية متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالضعفية
كانت تفاوت القوتين بالنصفية فيكون التفاوت بين اثريهما كذلك ولا تفاوت بين الاثر
ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثر فاذا فرض حركتهما اي الحركة القسرية والطبيعي
الاتي في المبدأ الواحد تفاوت الجانب الآخر فالاقل منهما متناه والاكثر ضعفه وضعف
والمتناهي متناه انتهى النتيجة بقوله ولزم التناهي فثبت المط اي المطلوب الحكمي وهو ان القوة
الجسمانية والحال في الجسم لا تفيد اثرا غير متناه لا في المبدأ ولا في العدة ومن ذلك
زعموا ان حشر الاجساد روحاني لا جسماني ورد بعد تسليم التأثير اي ورد بالمنع
ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم محلها او قسريا في جسم اخر وذلك غير
مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه وتعالى ابتداء وانتهاء وقد يجاب
عن هذا المنع بانه اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير ولو سلم فالتأثير باذن
الله تعالى في القوة الجسمانية فلا يتم التقريب لانه منقوض بالافلاك واختلاف حركاتها
في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة المحركة لفلك القمر قوية على دورات
اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم
غير متناهيتين لكونهما دوريا وكذا ذكره مرجوح بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر الحجم
كالفلكيين المذكورين من العلويات والارنب او النمر من السفليات والاسرب والكلة

لعلكم بانه كلما كان المحرك طبعا الحركات الضعيفة فيه اكثر فاذا فرضنا حركة كبير وصغير من مبدا ومعنى طبعا فلا يكون حركة الكبير تكون اكثر فاذا فرضنا في حركتهما ان الضعف والكثير الاتحاد

الزهر كما علم ولزم من ذلك التفاوت والتناهي

وضعف المتناهي متناه الفرض اولا تابر بالنقص صح

التناهي ان لم يسلم انه يكون للقوى بانه مانه انما تم ذلك الدليل لو كانت

الحجم ويمكن انه لا يكون للنوع بعدد الحجم ولا يكون كما ادعيتم ونقص الدليل بعضا احوالها بالحركات الفلكية بانها مع عدم تناهيها عندكم مستند الى حساب لها اذ الحركات حرسية واحسب بانه حركات الافلاك ارادية مستند الى ارادات جزئية مستند الى نفوس المحركة فصل في الدور والتسلسل اعاد ذكرهما في هذا الفصل لورودهما على سبيله تسلسل

والحجرية والنباتية من الجمادات الى غير ذلك بشريا كانت او طبيعيا **فصل** في بيان بطلان الدور والتسلسل يستحيل الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه وذلك الشيء اما بان يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر او مؤثرا فيه بواسطة او بدونها او اعم من هذين التوقفين والاول ما عرفه المص بالاعم اعني توقف الشيء على ما يتوقف عليه سواء كانت في التحصيل او في الحصول لكان ذلك مستحيلا بالضرورة كما ذهب اليه الامام الفخر الرازي واما بالاستدلال كما ذهب اليه غيره والمص منهم فقال لان تقدم الشيء على نفسه ضروري ويمكن ان يكون الاستدلال راجعا الى طريق التنبيه كما لا يخفى وبعضهم استدلوا بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على العلة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين او بمراتب غيره عليهم المنقولات لان وجود النهار متوقف على علته وهي طلوع الشمس وطلوعها متوقف على وجود النهار فيدور البتة واجيب عنه بان هذا الدور دور معي فلا يستحيل كتوقف الدجاجة على البيضة وتوقف البيضة على الدجاجة وقد اجابوا عنه بان وجود الوقت ليس بوجود النهار حتى يتوقف وجوده على وجودها والتسلسل عطف على الدور يستحيل التسلسل ايضا اعلم ان بطلان التسلسل يتوقف على مقدمة وهي ان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول في زمان وجوده ولا تقدم علة زمانية عليه فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها بل علية بينهما والحال ان بين العلة والمعلول تضايفا حقيقيا ومن لوازمه التكافؤ الذي يمنعه الانعكاس فلا ان يوجد بان الواحد منهما واحد من الآخر وهذا التسلسل ترتب الموجودات العلية والمعلولية الى نهاية وفي قوله موجود احترز به عن الاعتباريات العقلية والمعلولية من الامور الاعتبارية فلا يستحيل التسلسل فيها بل المحال في وجودهما وتفصيله ان الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة وهلم جرا الى غير النهاية وهو محال الا ان المؤثر المستقل لجملة ليس نفسها ولا جزء منها للدور قوله المؤثر المستقل بالتأثير يشمل الايجاب والاختيار سواء كان مختارا او موجبا

اذ

على لا ... تقدم الشيء على نفسه ولا ... اشياء

... دون ... السلسل

... يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ... الى ما تعرض له العلية دون المعلولية ... لا ... المؤثر

... كسيع ان يكون الشيء علة لنفسه او لجزئه للدور اللازم في جزء المجموع ... مادتها

اذ لا فرق بين الايجاد الاختياري والايجابي فيه وقوله بجملة يشمل المجموع والجميع والكل وانما عدل عن التعبير عنها احترازا عن المصادرة المطلوب فان المجموع ونحوه انما يطلق على المتناهي لان ما لا نهاية له لا يكون كلا ولا مجموعا والجملة ليست كذلك ولذا اختاره المص لفظ الجملة وفيه نظر اللهم الا ان يراد بها من الجملة المعلومات وهي الموجودات المتعاقبة ليشمل النفوس والحوادث والاعداد فتكون الجملة غير الافراد والاحاد ولا شك في فرضها بان هذه الممكنات موجودة غير متناهية بالنظر الى ما قبله في الترتيب الطبيعي فلا مصادرة قوله ليس نفسها اي لو كان المؤثر نفس الجملة لزم تقدم الشيء الى نفسه وهو محال قوله ولا جزء منها اي لو كان المؤثر جزء منها لزم ان يكون الجزء موجدا في الكل وموجدا له ومن المعلوم ان موجد الكل موجد لاجزائه ايضا فيلزم على ذلك التقدير ان يكون الشيء موجد النفسه وبعد دوره وهو محال وقوله للدور اي للزوم المحال يعني اذا فرضنا ان المؤثر اما نفس الجملة او جزؤها لزم الدور وهو باطل كما مر في اوائل الفصل فثبت انه ليس نفسها ولا جزء منها بل كان المؤثر خارجا واجبا اي موجدا واجبا لا ممكنا حادثا لا يحتاج تلك الجملة بحيث يوجب ايجادا ايجابيا شيئا واحدا من تلك الجملة التي فرضناها بانها غير متناهية فينقطع اي فيلزم ان ينقطع ذلك الشيء الواحد المستند الى الواجب ايجادا سواء كان ذلك الايجاد ايجابيا او اختياريا ولا شك ان انقطاع الاختياري اولى بالانتهاء فيتم التقريب وهذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات المتصاعدة في العلل لا المتنازلة في المعلولات كما لا يخفى على من فكره صائبة وايضا انا نفصل اي نخرج بالاخذ من السلسلة الموهومة جملة تنقص عن واحد منها واخذا لمص تقييد الواحد لشمل المتصاعد والمتنازل حيث ان اريد بالتنقيص مما قبلها متناه الى غير النهاية جملة اخرى او اريد بالتنقيص مما بعدها متناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هنالك جملتان غير متناهيتين احدهما امازائده على الاخرى او ناقصة عنها بعدد متناه ونطبق بين الجملتين الموهومتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة سوى الكان والد الجزء

الحلة ... بعض ... السلسلة ... الله سلسلة المعلول ... كسلسلة الموجود والحادث في جميع ... واضافالدور ... ذلك البعض من الجملة معلولا لاشي ... اجزاء الجملة ... عليه ... متصلة ... الكلام في الدور المستطرق السلسل لما ذكر ولا ...

واحد بعض لو وجد ... سلسلة غير متناهية الى علة ... من ... المتناهي واحد ... حكمنا احدهما من ... والعاشر من ... ثم ...

متصاعدا او متنازلا لزم تساوي الكل والجزء لاستواء الناقصة بالزائدة فان جاز
التساوي فيها وثمت والا اي وان لم يجوز العقل بحكم كل عاقل بامتناعه وتجانب
انقطعت الناقصة لعدم استوائها وتناهت فتناهت التامة لانها زائدة عليها
والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة
التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعين فيها هف فثبت المط وهذا الدليل هو
المسمى بالبرهان التطبيقي وهو العمدة في ابطال التسلسل الجاري في الامور المتعاقبة
في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كانت هناك ترتيب طبيعي
كالعلل والمعلولات او ترتيب وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس
الناطقة اما الترتيب الطبيعي فلا حاجة اليه واما الوضعي فاذا كانت الابعاد
غير متناهية وفرض فيها خط غير متناه وقطع منه ذراع تطبيق الزائد على الناقص فان
استويا فيهما وثمت والا تناهى الناقص والزائد يتناهى ايضا لانه يزيد عليه بالمتناهي
فالمتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة بالبرهان التطبيقي وقس على هذا غير ما لا اشتمل لكون
وايضا لانها اي الجملة من السلسلة لما اشتملت تلك الجملة على معلول محض بالمعلولية
من المعلول الاخير لزم اشتمالها بالعلية تحقيقا للتكافؤ لان العلية والمعلولية
متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود فلا بد من ان يوجد
بازاء واحد منهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد جزرة وبالجملة
ان التسلسل في المتضايفين يستلزم كون احديهما اي احدى المتضايفين ازيد عددا من
الاخرى وذلك باطل ايضا وهذا هو المسمى بالبرهان التضايف و ايضا لانا نطبق
بين سلسلتي صنفي العلية والمعلولية جميعا بين المعلول المحض بانضمام المعلول الاخير
فيلزم بالضرورة سبق العلة زيادة العلية ولو بجزء واحد لان المبدا او واحد فيهما مع
ان العلية امر زائد على المعلول في العلة الاخرى وفي وصفها مثل حطنا بين ا د
ب اقل من ذراع او ج اقل من ذراع ايضا وما بين ا د اقل من ذراع كذلك فا
فاوا فرضنا الاخير وهو د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا

ينقطع وكان المجموع اي مجموع صنفي العليات والمعلوليات زائدا على المعلول الاخير
بجزئين منهما المبدا والمنتهى وتناهيهما انما يتصور في المتناهي وهو خلاف المفروض
المفروض فلزم من ذلك بطلان التسلسل وهو المط وهذا هو المسمى بالبرهان العرشي و
البرهان الحدسي وايضا سماه صاحب الاشراق برهانا وشيابه البعض سلميا
وهذا الاستدلال برهان الهندسي ومن براهين ابطال التضاعف برهان المحاذاة اليه
اشار المص بقوله ولانها اي الجملة من السلسلة المفروضة لو انتهت تلك
المعدودات في الجملة لا من مراتب العدد كما توهمه البعض لانها امور اعتبارية لا وجود
لها في الخارج حتى يفرض لها السلسلة ويحكم عدم تناهيها بتساويهما وبين فرض ج والا فرد
ولا محالة وكل منهما اقل بواحد مما بعده البتة فيتناهى فينتج تناهي المعدودات
بالضرورة فثبت بطلان التسلسل واستحالته بوجوه خمسة فصل في بيان الصورة
الجسمية والنوعية اعلم ان العلة العقلية مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها
ومنعكسة تستلزم عدمها عدم حكمها وليس كل مطردة منعكسة بعلة كالمعلول و
المتضايفين لان الاتحاد والانعكاس شرط العلة ولا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط والى هذا اشار المص بقوله قد يقال اي يحمل ويطلق قليل من بعض الاستعمال
الصورة يعني الصورة التي يسمونها صورة جسمية لان المتبادر مما سبق ان العلل
موثرة من الصورية ومادية وغائية والقوم قد اصطلحوا ببعض الصورة صورة
جسمية وبعضها صورة نوعية وعلى ما ذهب اليه العقل غاية مع انها لا تأثير لكل
منها فيما يطلق عليه بل لا يكون سببا اصلا فكيف تطلق عليها الصورة والمادة و
الغاية فلهذا الاشتباه اورد المص بيان تفصيله بفصل مستقل بتحصيل كل الاشتباه
كائنة قال الصورة قد تطلق لكل ماهية قابل وممكن وصادق ان تنفصل بالوحدة
الشخصية بالذات كماهية الماء مثلا حيث لا تزيد به العذوبة والملوحة والجريان
والركاكة والانقباض والغوران او بالاعتبار كالانسان مثلا فانه قابل مركب
من العناصر الاربعة لكنه واحد بالاعتبار من حيث الانسانية وان كان كثيرا

في نفسه وقد يقال المادة لمحلها اي لمحل الهيئة وهي المسماة بالصورة النوعية كالبياض والجسم هذا الف ونشر فان البياض هيئة قابلة للصورة الجسمية وتسمية بعلة صورية وان الجسم مادة ومحل لقبول تلك الهيئة اللونية وتسمى بعلة مادية ويقال الغاية لما ينتهي اليه الفعل كالنكاح مثلا فانه موضوع للوقاع وسفاح يقتل ذلك النكاح السفاح المباح وان لم يكن النكاح مثلا له اي للنفس الوقاع والجماع جهة علية ولا للنفس الوطء سببه واحتياج من الفعل اليه بعين ولم يكن احتياج وتوقف من نفس النكاح الى نفس القربان بل وان لم يكن للفاعل الكامل او الى الناقص الغير والحصر فقد لمقتضا الوطء وكلما ليس بجهة غائية مع انه المسمى بالغاية وما هذا الاصطلاح عليه ولا مشاحة في الاصطلاح انه فعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال بعض المذكورة انها موثرة سواء كانت تامة او ناقصة فلفا نحن والمصنف في جوابه ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده او هو متوحد في صنعه بمعنى العلية التامة والمكلف هو السبب العادي على طريقة التجوز المتسع فيهما فسبحان من تحير في صنعه سواه

الباب الثالث في بيان الاعراض وفيه مباحث

قال سيف الدين الآمدي وانما قدم بحث الاعراض على بحث الجوهر وان كان مقدما عليها بالذات لان المباحث الواقعة في اقسام الجواهر واحكامها اكثر فلا يتضح تلك المباحث الا باصول مقررة في احكام الاعراض كما اشرنا اليه في صورة المبحث

الاول في القدم والحدوث الموجود ان لم يسبقه بالعدم فقديم اعلم ان المصنف رحمه الله جعل المقسم منه قديما بالزمان ابدا فالمراد ان صفات الله تعالى عز وجل ليست من قبيل الاعراض وكذا الصفات لانها ليست ثبوتية اذا المتكلمون يعبرون عن الثبوتية صفاتنا وعن العدمية نعوتا ولا اي وان لم يكن كذلك فحادث لا حاجة الى التكلف بنفي الاعم الا غير وان لم يكن قديما بحادث كما زعمه البعض فان تحيز الموجود بذاته فجوهر او في المعرية التقسيم الى تعريف الجوهر والعرض حيث عرف المتكلمين الجوهر بانه هو المتحيز لذاته والحكماء بانه ماهية اذا وجد في الخارج كانت الا في موضوع او عرض

بتبعية الى المتحيز فعرض فعلم منه ايضا تعريف العرض عندنا موجود قائم بالمتحيز هذا هو المختار لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليستا بموجود وايضا الجوهر خرج به وخرج ايضا ذات الرب وصفاته تعالى ومعنى القيام في هذا التعريف اختصاص الناعت او التبعية في التحيز واما تعريف العرض عند المعتزلة قالوا وجد قائم بالمتحيز واما عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع واشار بقوله اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض وبهذا تميز عن ذلك التعبير العرض فالعرض اما مختص بالحي كالحيوات والادراكات هذا التقسيم تقسيم العرض عند المتكلمين لانهم قسموا قسمين اول هو المحصر بالحي كنوع من الحيواة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والغضب والتنفر والحركة بالارادة والحسرة والنعمة وهذا الاصطلاح باطل من شبهة او غير مختص بمعنى الثاني من هذا التقسيم غير مختص بالحي كالاكوان المنحصرة في الانواع اربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وقالوا اي الحكماء الموجود ان كان وجوده لذاته فواجب لا خلاف والا اي وان لم يكن وجوده واجبا لذاته فممكن على ما هو المتبادر فورد عليهم ان يقول لو صفاته تعالى ممكنة في وجوده والواجب الزائد على ذاته تعالى لكونه ممكنا على مذهبهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولم يقل به احد من عاقل مع انهم حذاق العقلاء اجيب عنه بان المعنى الواجب على ما فسره متاخرا وهو ان يكون وجوده مقتضيا لذاته كما هو المشهور وثانيها ما لا يكون وجوده من غيره وهو المختار عندهم فيكون الوجود والصفات كلها عين الذات على ما ذهبوا اليه فاندفع الاشكال وهو اي الممكن ان يقوم المعنى ان استغنى عن محل يقومه اي يقوم ذلك الممكن بذلك المحل ويسمى الموضوع وهذا المسمى بالموضوع اي المحل لان معناه في اشاره حسية وهو المستفاد من لفظ الواو وايراده لانه ليس بواو ثمانية ولابواو ولابد من الاشارة الى هذا الاستعداد لا الجوهر

لمحلها اي محل تلك الهيئة كالساق والجسم ونحو العامه

وصدكما اذا صدر...

العادي اي معنى على الحكم جرى عادة الله بان يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الشيء فاذا ... الفعل اي وجوده موقوف على وجوده ... الاعراض

الاول وهو اصد فسمي الحادث المعالى للقديم وتفصله اي الموجود

فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو قسمان فانه يحد

المختص وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والادراكات الاحساسات بالحواس الظاهرة والباطنة وغير مختص كالاكوان اي الاربعة اي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم ... الارادة وهو الموصوف في الحي ... العدم والمحسوسات اي المدركات بالحواس الظاهرة وما ليس ... فلا بالعرض فلم يصح المتكلمون اقسام الوجود قالوا الحكماء في تقسيم الموجود في كل واحد ... وجوده لذاته معنى لا يفتقر في الوجود الى شيء اصلا فواجب والا فممكن

وهو ... يستغني في وجوده عن محل ويسمى المحل الموضوع

عرض
واجب
ممكن
موضوع
جوهر
اعراض
قديم
حادث
جوهر

يعني فهذا الذي يستغني عن ذلك المحل هو المسمى بالجوهر كما رسمناه آنفا بانه ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع اي لا في محل يقومه والا اي وان لم يستغن
عن محل يقومه وهو المسمى بالموضوع فهو عرض فان قيد المسمى بالموضوع قد يقومه يمنع ان يكون
المحل بحيث لا يوجد العرض بدونه بخلاف المحل فانه يوجد بدون العرض وبهذا القيد
يخرج منه الصور الجسمية لان الهيولى لا يوجد بدون حالة فيها وهي الصورة فبقيت
جوهرا ولا بد خلافيه وبعد التقسيم يظهر الاختلاف فيه عندنا بان الجسم هل هو مركب من الجواهر
الفردة ام هو مركب من الهيولى والصورة تامل فيه تجد وزنا سليما مختصرا لكن
من نتيجة المصنف رحمه الله تعالى تعريف الجوهر منه مبهم واجناسه اي اجناس العرض بحكم
الاستقراء او بحسبه تسع عندهم وعندنا اثنان كما عرفت قبل اعلم ان الحكماء ذهبوا
ان العرض منحصر في المقولات التسع وان الجوهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات
التي هي الاجناس العالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يوجد في الجوهر ما يصلح للاعتماد
عليه ومدارهم فيه هو الاستقراء الناقص وانما قيدناه بالنقصان لانه لا يخلو عن المنع
بجواز ان يوجد عرض عام فلا يكون جنسا فصل غير معلوم او يوجد منفردا لا عاليا
لا سافلا وان يكون الاثنان من التسعة او اكثر داخلا تحت جنس اخر فلا يكون جنسا
متوسطا وان يوجد مقولة اخرى فيكون خارجا عن التسعة المذكورة فلا يتم الاستقراء
فان قيل فلم عولوا وجه ضبطه قلنا تسهيل طريق الاستقراء وتقليل انواعه من الا
انتشار حيث قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم والثاني اما
ان يقتضي النسبة لذاته اولا الثاني هو الكيف فرسموه بانه لا يقبل القسمة ولا النسبة
لذاته والاول وهو ما لا يقبل القسمة ولكنه يقبل النسبة يعني يكفي معقولا بالقياس
الى الغير فهو منحصر بسبعة اقسام بالاستقراء فصارت المعقولات عشرا ولذا قال المص
بحكم الاستقراء تسع الاول الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته والثاني الكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة والثالث الاين وهو حصول الجسم في المكان
والرابع المتى هو الحصول في الزمان والخامس الوضع هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة

اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجية والسادس الملك وهو هيئة تعرض
للشيء بسبب بالحيطة وتنتقل بانتقاله وقد يسمى ايضا الجدة كالتقمص والتختم والسابع
الاضافة وهي النسبة المكررة كالابوة والبنوة والثامن ان يفعل وهو التأثير
ويسمى ايضا الفعل والتاسع ان ينفعل وهو التأثر ويسمى ايضا الانفعال فصارت
تسعا على ما يجيء ان شاء الله تعالى والمبحث الثاني امتناع قيام العرض بنفسه مع الحكم بوجوده
خلافا لابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر والى القديم العلاف
الى انه يقوم بنفسه فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل لله تعالى شانه عند
وقوف اختلالهم والضرورة كافية فيها ولذا قال المص في خبره مع ما عطف عليه ضروري
اي بديهي لا يحتاج الى الاستدلال او الى ايراد التنبيه على اثباته والتكلف فيه او بكثرة
من محل واحد بالذات او بالاجتماع يعني يمتنع قيامه بمحلين ضرورة ايضا ولقيامه بمحلين
معنيان احدهما ان العرض الواحد حال في محل هو بعينه حال في محل مع تجويز التباين
حال الوجه ما صار باجتماعهما شيئا واحدا واشار الى هذين المعنيين بقوله بالذات
او بالاجتماع كوحدة [illegible] ولذا جزمنا بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد
القائم بالمحل الآخر فلا فرق بينه وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في مكانين
فكان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ويؤيده ان العرض لا يتعين ولا يتشخص
الا بمحله فان الشيء اذا علم بلمية اطمأن النفس اليه لتاكيد الانية باللمية فيظهر
النفس الكثر اطمينانا وهو [illegible] البينة بالرفع على الامتناع وخبره ضروري تقديره و
ثبوت [illegible] البينة اي نقطة ضروري يعني كل ذلك ما ذكر اتفاقا ثابت بالضرورة ورد
على هذا ان القدماء جوزوا تحور الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات
المتشابهة بالطرفين حيث قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان
كل واحد منهما منفصلا عن الآخر [illegible] بدا ان يقوم بهما اضافة لحصول الانبات بينهما
ولذا ثم جوز عرض التاليف بجوهرين فقط لا اكثر حيث قال ان الجسم ما يضعف
انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض لان التاليف لا يقوم في امر واحد

بالضرورة فى تكون قائما بهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا لكان محل العرض
واحدا او هو باطل ح ثبت ان التاليف قائم بالمحلين فلم قلتم يمتنع قيام العرض بالكثير فى حال
واحد اجاب عنه بقوله والعرض فى كل القرب والجوار والتاليف وغيرها من الاضافات
متعدد متماثل فى الحقيقة النوعية وان كان متخالفا بالتشخص وهو ظاهر فى القرب
والجوار واما فى تاليف الجسم فلان تلك الاجزاء مستندة الى الفاعل المختار الذى هو
الصانع باختياره بعض الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك فظن انه قائم
بجزئين والمبحث الثالث انه يستحيل انتقاله من محله الى محل اخر على قياس انتقال
الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته وعند المتكلمين انتقال
العرض فى محله مستحيل لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول
الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز
لان وجوده فى نفسه وجوده فى محله فيكون زوال العرض عن المحل زوال الوجود فى
نفسه فيلزم ان يكون منعدما والمفروض خلافه هف واشار الى دليل الحكماء بقوله وان
تشخصه ليس الا بمحله تقريره ان انتقال العرض مستحيل لان تشخص العرض المعين ليس
لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه ولا الدور لان
حلوله فى العرض متوقف على تشخصه فلو توقف تشخصه على حلوله لزم توقفه على نفسه
وهو محال ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبة المنفصل الى الكل سواء
فكيف للمنفصل علة لتشخص هو دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو ممتنع ان تشخصه بمحله
فلو جاز الانتقال لزال الهوية مع ان الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية ولو
لا بقاء للهوية هنا فلا انتقال اصلا فلزم من جواز الانتقال جواز المحال فجواز المحال
محال وقد يتوهم من حدوث المثل فى المجاور انه انتقال عن موضعه حيث اورد الكلام
من قبيل النقض قياسا تقاعدهما لانه يسبق الى بعض الاوهام القاصرة هذا الذى ذكر
وهو انكار للحس الظاهر فان رايحة التفاح مثلا تنتقل منه الى ما يجاوره والى
الحرارة تنتقل من النار الى ما يمسها كما يشهد به الحس فانكار المشاهدات والمحسوسات

جواز قيام العرض بالعرض

مكابرة محضة اجاب عنه بانه وهم من حدوث المثل لان الحاصل فى المحل الثانى فرد
اخر مماثل للاول يحدثه الفاعل المختار عندنا لان هذا المثل مشترك فى صفات النفس او
شئ اخر يفيضه العقل الفعال عند الحكماء لانه مشترك فى الماهية يحدث ذلك عقيب
المجاورة او الملاسة اما بطريق العادة الالهية او بطريق الوجوب للاستعدادات
الحاصلة من المجاورة الملاسة والمبحث الرابع فى جواز قيامه اى قيام العرض بالعرض وفى
فيه ايهام لطيف الا ان الاختلاف فيه خلاف الظاهر وهذا الخلاف مبنى على الاختلاف
فى معنى القيام جوز كثير من العقلاء ونفى منهم لم يجوزوه فلا يغفل عنه واحتجوا على جوازه
فقالوا ان السرعة والبطء عارضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما
فلو لم يجز قيام العرض بالعرض لما توصف الحركة بهما فثبت المط قلت ان السرعة والبطء
ليس عرضين زائدين على الحركة عندنا بل انما يحصلان السكنات المتخللة بين الحركات فقلتها
سرعة وكثرتها بطوء وبهذا المعنى لا شك انهما من صفات الجسم المتحركة دون الحركة
على ان طبقات الحركات مختلفة بالحقيقة عندكم وليس ثمة الا الحركة المختلفة دون الموصوف
فلا يثبت ما ادعيتم ولنا ان هذا الاختلاف انما ينشاء عن الاختلاف فى معنى القيام وان اريد
به انه التبعية فى التحيز فقيام العرض باطل لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث والعرض
ليس متحيزا بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره فثبت المط وان اريد به
اختصاص الناعت فجيد جائز والنزاع لفظى يعنى ان اريد بمعنى القيام هو اختصاص
الناعت بالمنعوت فمسلم وذلك بان يختص الشئ باخر اختصاصا كاختصاص السواد
الجسم يصير به ذلك الشئ نعتا للاخر والاخر منعوتا به فسمى الاول حالا والثانى محلا له
لا كاختصاص الماء بالكوز فيكون احد العرضين اختصاص ناعت بالعرض الاخر كا
السرعة للحركة دون الجسم وذا اختصاص نعت السواد لمنعوتية الجسم للجسم نفسه
وما هذا الا تعسف وتصلف فليتنبه الى ما اختاره كثير من العقلاء وبالتقديم ايضا اشار
المص الى هذا المذهب النفيس والمبحث الخامس انه اتفق الجمهور من المتكلمين على
امتناع بقاء العرض فى زمانين اعلم ان الشيخ الاشعرى ومتبعوه من محققى الاشاعرة

امتناع قيام العرض بالعرض

ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين بل الاعراض بجملتها على التقضي والتجدد ويختص بوقته الذي وجد فيه ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من المعتزلة على ما نقل وجمهور المعتزلة وافترقوا فيه فقال البعض الاعراض كلها باقية سوى الازمنة و والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة ايضا خلاف في بقاء الحركة والسكون والمنقول عنهم انه ذهب الى ان غير السيالة باقية والباعث للشيخ واتباعه ان العرض لا يبقى زمانين لانهم قالوا المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم العالم حال بقائه عن الصانع فدفعوه بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان العرض متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا اليه وذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء ايضا كما قاله السيد السند الجرجاني قدس سره في شرحه على كتاب المواقف للشيخ الاسلام عضد الملة والدين عليه رحمة ربه المعين ولنا انها غير باقية في زمانين لانه لو بقي عرض لكان ممتنع بقائه لان اشتقاقه من عرض بمعنى زال او لا قرار ولا اثبات له وفيه نظر لانه مبني عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء والكلام فيه ولو سلم موافقة الاصطلاح على اللغة فممنوع واستدل ثانيا على امتناع بقائه بقوله لانه يستلزم قيام عرض البقاء به يعني لو بقي العرض لكان باقيا متصفا ببقاء قائم به مع ان البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان يكون البقاء عرضا لم لا يجوز ان يكون عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني او الثالث ولو سلم فلا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض مع ان كثيرا من العقلاء جوزوه فلا يتم التقريب وامتناع زواله اصلا بالنصب عطف على قوله قيام العرض اي يستلزم قيام العرض به وامتناع زواله بالكلية وهذا الاستلزام باطل بالاجماع وبشهادة الحس لان زوال الاعراض واقع بلا شبهة فكذلك الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطل ايضا وهذا هو العمدة من الادلة الثلثة فلا اراد المص بيان الملازمة فقال لانه يعني ان زوال العرض

بعد بقائه اما بنفسه واقتضاء ذاته زواله فيمتنع اي يجب ان لا يوجد ابتداء وان يمتنع وجوده بالكلية سواء كان في الابتداء او في الزمان الثاني وهذا باطل فلا الاسم لامتناع مطلقا لم لا يجوز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث والرابع دون الثاني فلا يتم الدليل او بزوال شرط فيتسلسل عطف على قوله اما بنفسه يعني ان زوال العرض بعد بقائه متوقف على زوال شرطه فاذا كان ذلك الشرط عرضا او فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط له فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا الى غير النهاية فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط البعض وهو محال وما هو مستلزم للمحال محال فامتناع زوال العرض صحيح وكذا الملزوم وهو بقاء الاعراض في زمانين او بطريان ضده فيدور يعني ان زواله لو كان يتوقف بطريان ضده على محله لان المحل ما لم يخل عن ضده لم يكن اتصافه بضد آخر فلو كان زواله عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان طريان ضد انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معللا به وهو محال ايضا وفيه بحث لانا لا نسلم التسلسل لجواز ان يكون العرض المشروط بالزوال عرضا متجددا في محله على سبيل المباداة الى المختلفة كما في عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيزول هو بزوال شرطه فلا تسلسل واما لزوم الدور فممنوع لجواز ان يكون الدور معيا فيكفي به معية العلة و بالذات او نعم فبعير التفتي المحض اذا وهو محال لان العدم لا يصلح ان يكون اثرا لانا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون المراد به زكه فعل العرض لا يعني ان ينفعل فعل العرض وهذا ضعيف لا يعتنى به ولا يعتمد عليه لورود الممنوعات المذكورة بل يرد دليل النقض والتعب فليرجع الى المفصل بل الحق ان الموجد للاشياء هو الله تعالى يخلق ويبقي ويعدم ويفني كيف ما يشاء. فصل في بيان الكم وهو اول مقولة من مقولات التسع التي هي من اجناس العالية العشرة كما عرفه بقوله عرض يقبل القسمة لذاته قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فانه احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واوضح وجودا من الاواني النسبية السبع التي تورث

ذلك فانه تدل على عدم الواو ولانه يستلزم

[illegible]

فی روات مرضه عما تکثر الکمیات والکیفیات وکم حوافر غث بتوصل بها
الی معرفة حقیقتة الاولی ان یقبل القسمة الثانیة انه وجود عاد فیه بعده اما بالفعل
العقل کما فی العدد واما بالتوهم کما فی المقدار رابع الرابع والثالثة المساواة وعدمها
اعنی الزیادة والنقصان والقسمة تطلق علی معنیین الاول القسمة الفعلیة وهی الانفکاک
سواء کانت بالقطع او بالکسر والثانی القسمة الوهمیة بمعنی فرض شیء غیر
شیء وهذا المعنی شامل للکم المتصل والمنفصل ولذا اعاده المصنف رحمه الله هذا المعنی
الاعم المجزی التقسیم والتفصیل بقوله المنفصل اراد المصنف بالکم المنفصل وانا قدمه
علی المتصل کما هو دأب السلف اما لقلة اقسامه وهی العدد لا غیر او لا عددی
کما عرفه بقوله ان لم یکن لاجزائه حد مشترک وهو ای المنفصل منه هو
العدد لا غیر والاعدام احسن فی الاشیا باسرها ولذا قدمه وتاقفنا لا غیر لان
قوام المنفصل بالمتفرقات وهی المفردات المفردات آحاد فالوحدات ان تؤخذ
من حیث انه واحد من غیر ان یلاحظ شیء اخر فالاحاد الماخوذة علی الوجه الاول
وحدات مجتمعة بینها انفصال ذاتی فتکون عددا مطلقة تلک الوحدات
الکم بالذات والکلام فیه لانه الذی یعد مقوله من المقولات واما المانع الوحدات
الثانیة من حیث انه واحد هو شیء معین امور معروضة بوحدات منفصلة بانفصال الوحدات
فهو کم بالعرض لان وحدة عارضة لتلک الاولی لا جرد لیست
الوحدة نفس ذات الوحدات حتی یکون مجتمعة منها کثیر فیبحث عنها ایضا او
متصل ان کان لاجزائه حد مشترک وذلک اعنی الحد المشترک هو ذو وضع
بین المقادیر یکون هو بعینه نهایة لاحدهما وبدایة للاخر ونهایة لهما علی اختلاف
العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم الخط الی جزئین کان الحد المشترک بینهما
النقطة وان قسم السطح الیهما فالحد المشترک هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترک
هو السطح اعلم ان معنی قولهم ذو وضع ذو اشارة وهو النقطة واصطلح بالخط
علی النقطتین وبالسطح علی الثلث منها وبالجسم علی النقطة الرابع الی وضعه علی

العلـ

الثلث لحصول العمق بها اذا علمت هذا فالحد المشترک یجب کونها مخالفة فی
النوع بحیث اذا انضم الی احد القسمین لم یزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ینتقص
منه شیئا فافهم جدا وهو ای الکم المتصل ان کان غیر قار الذات فزمان یعنی
بحیث لا یجوز اجتماع اجزاء المفروضة فی الوجود وهو الزمان لان الآن حد مشترک
بین قسمی الماضی والمستقبل علی نحو اشتراک النقطة بین طرفی الخط والا ای
وان لم یکن کذلک بل یکون قار الذات بحیث یجوز اجتماع اجزاء المفروضة فی
الوجود فمقدار ای فهو المسمی بالمقدار فان انقسم المقدار فی جهة وحدة فقط
فهو خط او انقسم فی جهتین فقط فهو سطح او انقسم فی الجهات الثلث فهو جسم
تعلیمی وهو اتم المقادیر اذ یشتمل للابعاد الثلث الحسیة والامتدادات الفرضیة و
ذلک هو الکم المتصل بالاعلم ان الکم المتصل باعتبار الحد المشترک معان منها ما هی
کما عرفه کالطول بمعنی الامتداد الواحد الذی هو الخط والعرض بمعنی الامتداد وهو
السطح والعمق بمعنی الامتداد الثلثی الذی یعبر عنه بالثخن وهو الجسم التعلیمی ومنها ما هی
من الکمیات الماخوذة مع الاضافة الی امر اخر کالمعروض ثانیا وهو الکم المتصل بالعرض
والاشارة الی هذا القسم بقوله وقد یؤخذ مع اضافة فیسمی الطول والعرض والعمق و
لو کان فیسمی ایضا لکان اولی وفی تنکیر الاضافة ایماء الی ان فیه انواع الاضافة لانه
قد یعتبر مع الکم اضافة ثالثة او رابعة بالنسبة الی الغیر کالطول والعرض والعمق
ونظیره فی الکم المنفصل بان هذا العدد قلیل وذلک کثیر او اکثر او اقل منه قیاسا
الی غیره وقد تعرف الاخیران باعتبار المعتبر یکان الطول عرضا والعمق طولا وفی الکم
یقال الثخن عمقه ایضا وهو حشو ما بین السطوح بلا فیه زائده وبهذا المعنی قیل ان کل
جسم فهو ثخنه عمیق ویقال الثخن النازل باعتبار نزوله عمیقا والثخن الصاعد
باعتبار صعوده سمکا وبهذا الاعتبار یقال عمق البئر وسمک المنارة انتهی ما قاله الحکماء
وعند المتکلمین العدد امر اعتباری لا وجود له فی الخارج وستعرف الکلام فیه فی
النکات بان الامر التام بالمعدودات من الوحدة والکثرة مجرد فرض واعتبار وان کان

جواهر فردة

الموجودات الخارجية متصفة بها فان اتصافها الموجودات العينية بالامور
الاعتبارية جائز وبعد اينحل الشبهة وينحسم مادتها والمقادير جواهر مجتمعة اي جواهر
فردة التي يسمونها المتكلمون باجزاء التي لا تتجزى فانه لا اتصال بين الاجزاء التي
تركب الجسم منها فكيف يسلم ان ثمة اتصالا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء
ان توهم بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها واما التفاوت بين الاجسام في
الصغر والكبر والزيادة والنقصان فراجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء
يكون اصغر حجما وانقص واما تبدل الجسم الواحد فكالشمعة مثلا تتوارد عليه
مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا
وتارة مكعبا فالمساحة واحدة وليس الاختلاف الا في المقدار لان في ذلك الجسم
له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدا
فيها على وجه اخر فالمقادير المتواردة عليه مختلفة بالفعل وان كانت متحدة
بالقوة وايضا الماء الواحد اذا صب في الكوزين زال عنه تشخص سطحه الواحد
وحصل فيه سطحان وكذا الجسم المتخلخل يزداد حجمه من غير انضمام شي اخر اليه وتكاثف
حقيقيا فينقص حجمه من غير ان يزول عنه شي من اجزائه مع بقاء جوهريته فثبت وجود
المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كله موجودا بلا شبهة والجواب
عنها وعن الكل منع وجود الهيولى والصورة واثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان قلت انكار المقادير مع ان المساحة محسوسة وانكارها مكابرة اجيب عنه بقوله
او نهايات يعني لا نسلم ان يكون منتهى الخط نقطة موجودة لم لا يجوز ان يكون نهاية و
النهاية خارجة عن الشي فمن المعلوم ان الشي اذا تركب من الخارج والداخل علم
انه خارج والخارج عدم لانه منقطع عن الشي ولا شك ان المنقطع عدم فلا يثبت به
الوجود والى هذا التفصيل اشار بقوله وانقطاعاتها على طريقة عطف التفسير
والزمان وهمي يعني ان وجود الكم المتصل الذي هو غير القار منكر ومنظور فيه
كالعدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار لان الزمان امر وهمي ليس له وجود

في

والقطاع [illegible] سطح نهاية والقطاع الجسم والخط السطح وهي [illegible] الموجود عدمه والزمان وهمي

١٢

في الخارج اذ لا وجود للماضي والمستقبل بالبداهة ووجود الآن الحاضر لو فرض
ثبوته كما زعمتم يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى مع انتم تنفون ذلك لان الان
الحاضر غير منقسم والا اي وان كان الان اي الحاضر منقسما فاجزاؤه اما معا
فيلزم اجتماع اجزائه وهو باطل اتفاقا واما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا
هف وان كان الحاضر غير منقسم لزم تركب الزمان من انات متتالية فيكون
الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به بل اجتهدتم ابطاله فيتم الاستدلال
الزاميا لا تحقيقيا والثاني من الادلة التي اورده المصر عليهم لان تقدم اجزائه ليس
الا بالزمان لانحصار التقدم عندكم في الخمسة وانتفى منها اربعة تعين الخامس
فيلزم للزمان زمان لان امسه متقدم على يومه فيتسلسل وهو مح والثالثة منها
لانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده اي بعد وجوده لكونه اي العدم بعد
الوجود زمانيا ايضا فيلزم وجوبه اي وجوب وجوده مع تركبه من الانات
المتتالية وتقضيه بالمضي فان التركب في التقضي مناف للوجوب وما هو الا التناقض
ورد من طرف المخالف هذه الادلة باسرها اما اولا فانكم اثبتم ان الان متقدم و
الحاضر اخص من الازمنة الثلثة فلا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم ونمنع في ذلك
بان العدم في الكل ارفع الان الحاضر الاخص لا يستلزم العدم مطلقا في الازمنة
الباقية فلا يتم التقريب واما ثانيا فلانا لا نسلم لزوم التسلسل لانحصار التقدم بالزمان
كيف وقد اثبتم التقدم بالذات فيمكن تقدم امسه واما ثالثا فلانا لا نسلم لزوم
امتناع العدم بعد الوجود لكون بعدية العدم زمانيا لجواز ان يكون البعدية في
جزئه المنقطعة من الانات فلا يكون في مطلق الزمان حتى يلزم التسلسل فيه لكن يستلزم و
جوب وجوده مع تركبه وتقضيه وهو مدفوع والى هذا المنع اشار بقوله وبعدية
العدم في طرف الماضي الذي به انقطع الزمان ورد عليهم ان هذا السند لا يصلح
ان يستند اليه لانه ان اريد بالجزء المنقطعة ما يتركب منه كل الزمان فلزم الاعتراف
بالجزء وهو باطل عندكم وان اريد به الجزئية فيقال عليهم انه قائل بالفصل اذ كل ما هو لازم

والمستقبل وجوده ووجود الماضي [illegible] الحاضر [illegible] لا يتجزى [illegible] الزمان في الوجود [illegible] لا يتجزى ولا تقدم

ما لزمانه فيلزم للزمان زمان فيتسلسل

[illegible]

للجزئية فهو لازم للكلية كالضاحكية مثلا فيلزم من ذلك امتناع عدم الزمان بعد
وجود الزمان فيقتضي ان يكون وجوده واجبا فينافي الامكان هف فاجاب
عنه بعد تسليم لزوم الامتناع بان قالوا وامتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الا
الامكان فلا يلزم التناقض كيف والامكان العام اذا قيد بالوجود فعدمه
مستو بالامتناع والامكان فيلزمه من ذلك من قبيل هذا على تناقض فيه ولا يتم التقريب
فلما منعوا ادلة المتكلمين بتثبيت دعواهما بحجة من الحجج الاخرين فاحتاجوا الى اثبات
وجود الزمان ولذا قالوا اي الحكماء في اثبات موهد عاهم ان وجود امتداد
يتصف بالمضي والاستقبال قوله وجود امتداد اشار الى حقيقة وهي ان الزمان امتداد
امتداد لما من انه كم متصل ومقدار هيئة غير قارة والامتداد موجود لانه يتصف
بالمضي والاستقبال وكل متصف بصفة وهو موجود فالامتداد موجود وهو الزمان
ويلحقه اي يلحق بالامتداد المذكور التقدم والتاخر بالذات اي لا بالوصف والاعتبار
كالاب والابن على معنى ان الامر الموصوف منه اعني الاب مثلا بالقبلية يمتنع ان
يتصف بالبعدية والامر الموصوف منه اي من الابن بالبعدية يمتنع ان يتصف
بالقبلية فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو يسميه بالزمان لا على معنى
جوهر الاب والابن من حيث مفهومهما بلا اعتبار امر اخر معهما زائد عليهما لم يكن
ثمة تقدم ولا تاخر وانما يلحقهما التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية
والبعدية لذاته اي لذات الامر الذي يوجد فيهما لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يتخلف
انفكاكه عنه ولولا ملاحظة ذلك الامر الذي يسميه الزمان لم يمتنع جوهر منهما ان يكون
المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما والى هذا التفصيل اشار بقوله بحيث لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل حتى لا ثبوت لكل منهما بالاخر من ذلك هذا خبر ان تقديره وجود الا
والاتصاف بالمضي والاستقبال ولحاق التقدم والتاخر ضروري وجعلهما جلي
يعرف به العالم وينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والاسابيع وغيرها
من الاوقات واما حقيقته اي حقيقة الزمان وتعريفه فقيل مقدار حركة الفلك الاعظم

على ما هو المشهور بين المذاهب الخمسة وهو مذهب ارسطو كالبغيات الخاتمة كونه
بالاثبات والتدرج وانما ذهبوا اليه لانه اي المقدار المذكور الذي هو عبارة
عن الزمان عنده لتفاوته كم اي التفاوت والتساوي من خواصه الثلاث كالقصر
في اول الصفر ولامتناع ثالثه وتركبه من الانات المتتالية متصل تلك الاجزاء
الجزء الذي لا يتجزى ولعدم استقراره اي استقراره فذلك الكم مقدار لهيئة غير
قارة يعني لا يجوز اجتماع تلك الهيئات في الوجود وهي اي تلك الهيئة الحركة اي المستمر
بالحركة ولامتناع انقطاعه اي فذلك المقدار يعني لجواز امتناع عدمه بعد الوجود
ولما مر من انه لا ينافي الامكان مقدار لحركة مستديرة لا مستقيمة اذ المستقيمة
ينقطع لما سيأتي ان شاء الله تعالى في بحث الحركة والسكون ولتقدره جميع الحركات
الموجودة به اي بذلك الكم لا بغير مقدار بمعنى انه مقدار لمناسبته معنى الزمن والتقدير
وانما قلنا لا بغيره لان تقدير المفعول يفيد الحصر واستدل على ذلك الحصر بقوله
لاسرعها يعني لكونه اسرع الحركات الموجودة لان الاكبر بحسب المقدار يقدر
بالاصغر ولا عكس من المعلوم ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية
التي حصلت من حركة الفلك الاعظم فاذا كان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركات
اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المراد ومبناه اي مبنى هذا الاستدلال
بالادلة الجبرية واقع على اصول الفلاسفة كما قالوا وقيل اي الزمان متجدد معلوم
يقدر به متجدد وغير معلوم وهو مذهب الاشاعرة يعني يقدر به متجدد مبهم لازالة
ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك واخرى
ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا للمخاطب
متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس اذا كان مستحضرا لطلوع الشمس ثم اخبر جاء زيد
لمن كان مستحضرا لمجيء زيد ولذا اختلف الاقوام فيه او يقدر به متجدد موهوم
يعني ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم لا يفيد الحقيقة لانه عندهم
امر وهمي وهذا التعريف ربما يتعاكس ايضا ويشعر وجوده وهم لا يقولون بحاجة

مكان

ولذلك لا يفيد الحقيقة بل لا يغني عنه شيئا والقدماء من الفلاسفة زعموا على انه
الزمان جوهر مستقل مجرد عن المادة يقطع بوجوده بالبراهين القاطعة على
زعمهم بل بوجوب وجوده اي ولو لم يقارن لجسم ولا حركة من الحركات اصلا
كالمدهو ما قالوا فصل في بيان مباحث المكان اورده عقيب مبحث الزمان
لمناسبة اياه في تعلقهما بالحركة وبعضه راجعا الى اقسام الكم المتصل على
اقواله اما اثبات وجوده فبالضرورة انه المشار اليه باشارة حسية
بان يقال ههنا وهناك وانه ينتقل منه الجسم واليه ينتقل فانا نشاهد الجسم بان
بان يجوز حالا ثم يغيب ويجئ جسم اخر حيث هو وضرورة انه متفاوت
فيه بالزيادة والنقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير وينقص
مكان الصغير من مكان الكبير ولا يتصور شيء من الامور المذكورة في العدم المحض
ولا انتقال الجسم له واما حقيقته فمختلف فيها حيث قيل هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي قاله المتأخرون من الحكماء وهو مذهب ارسطو واتباعه
ابن سينا والفارابي واتباعهما وبيان ذلك ان الجسم منطبق على مكانه
الحقيقي والمكان محيط به ولا يتصور ذلك الا بملاقاة جميعها اما بالتمام
او افرض جزء من المتمكن ايضا فبازائه جزء من المكان وبالعكس فيبطل بتساويهما بالكلية
ويسمى انطباق وعلى هذا المكان هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد
الذي فيه في اعماق الجسم واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف دون الاعماق
ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان هو السطح الباطن الحاوي المماس
للظاهر من المحوي فان المكان اما بالبعد واما بالسطح الحاوي لا ثالث لهما وان
هذين القسمين نقول وقيل المكان هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وذلك
المذهب يحكم ارسطو واتباعه من المشائين ولا امارات مبتدأ وخبره قوله
وما بينها معترضا والجملة استئنافية كانه سئل عنه باي جهة بالاتباع بل باي شيء
التلف اذا ان المكان هو التقدير اما ان يكون سطحا عرضيا او يكون بعدا والشيء اذا

امرا موهوما يشغله الجسم وعلاه على التوهم كما ذهب المتكلم او امر موجود بحيث
لا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
ولو جاز التداخل بحيث يصير الشيء بحجم بالاشارة الحسية لجاز تداخل العالم
في حيز الخردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار الخردلة ثم تداخل كلها في واحد
منها وهو باطل بالبداهة اجاب عنه بان الامارات والعلامات الظنية لا البراهين
البراهين القاطعة منه نحو مساواة المكان للمتمكن بان يكون البعد منقسما
في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر مساوقة
مساوقة للكلية كما صورنا انفا بالنسبة للمثبتة تدويرا وتكعيبا او تضعيفا دل
على الثاني اعني على ان المكان هو البعد اما موهوم واما موجود فلا يرد لا قطعيا
على التعيين هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على
ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى
لو وضعت ورقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها
عن النزول وعمومه لكل جسم لطيفا كان او كثيفا لان لكل جسم اوانيا وطبعه
المكان في حيز البتة فيجب ان يكون في مكان وهذا ايضا يدل على الثاني وكون
الطير في الهواء المتحرك ساكنا يعني انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان اما بيان الملازمة فلان
الطير الواقف في الهواء الهابة ريحها ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان
هو السطح كون الطير متحركا في تلك الحالة وهو خلاف الواقع وكون الحجر في الماء الجاري
ساكنا يعني لو كان المكان هو السطح لكان الحجر في الماء الجاري متحركا والماء
الجاري ساكنا لان مكانه فيه على ذلك التقدير مركب من سطح الارض الساكن
ومن سطح الماء المتحرك اذ لا حركة له اصلا فيكون المكان ساكنا وهو باطل بالبداهة
فكل واحد من هذه الامارات تدل على الثاني اعني ثبوت كون المكان بعدا دون الاول
ويجوز خلوه عن شاغل ام لا اعلم انهم اختلفوا في الاستفهام اختلاف الاقوام في حقيقته

المكان كما عرفت من انه هو السطح الموجود او البعد الموجود او البعد الموهوم لا رابع له يحتمل اصلا فلما اختار المص البعد المفروض وهو الخلاء والخلاء خارج العالم متفق عليه اذ لا تعقد ههنا كرة في نفس الامر اراد بيان الخلاء في الخلاء داخل العالم بناء على كونه مقدرا اعتقادا وان تقدره هو تعقيض وجوده في الخارج ام لا فاذا فرضنا البعد الموهوم ممتدا في الجهات مثلا كما لان يشغله جسم ثالث لزم ان لا يخلو عن شاغل في العالم لكنه الان خال عنه فجوزه الكلام ومنعه الفلسفي وهم القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بالبعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور فمنهم من جوزه وافق المتكلمين الا انهم خالفوا في كونه بعدا موهوما فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من ان التقدير فيما بين الجسمين بالنصف وغيره هو متصف بالتفاوت الذي هو دليل الوجود واجاب عن السؤال الذي اورده بالهيئة المركبة بقوله قيل نعم فيه ايماء الى اعتراف بوجود المكان بمعنى تجويز الخلاء لانا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها او صفحة جسم ملائم ومثل صحيح بحيث لا ينفذ بينهما هواء اذا رفعنا طرفيها العليا عن مثلها السفلى دفعة واحدة لزم في اول زمان الارتفاع فيما في الوسط المعهود من الصفحة المنطبقة في جنب العليا او السفلى ولو انيا فلزم منه جواز كون خاليا وهو الخلاء وايضا اذا رفعنا جانب النقل وهو الاناء من الادم يقال له بالتركية طولوم الخالي عن الشيء المشدود والراس والمسام اي المنفذ عن جانبه الاخر فلا جوف عن شاغل فيجوز الخلاء ولو في الخط والهواء المطل وقيل في جوابه لانا لا نجوز الخلاء والاراء وان جاز الخلاء في داخل العالم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولتكن تلك الحركة مسافة ساعة واخرى مثلها بالحركة في ملاء ولتكن ساعتين واخرى اي الحركة الثالثة مثلها في فرسخ ملاء قوامه اي قوام الفرسخ الثالث نصف قوام الفرسخ الاول فتكون الفرسخ ايضا ساعة قطعا ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق فلا يوجد الفرق بين الخلاء والملاء والمفروض

بيان المتسددين

خلافه

خلافه وان كانت قليلة كمدة ابطاء والكثير زمانا من الحركة التي لا معاوق معها اصلا ومن اماراته اي امارات عدم جواز الخلاء ارتفاع اللحم في المحجمة اي في آلة الحجامة جبرا حين الحجام اذا مص من المحجمة هواء ارتفع اللحم مقدار مصه لئلا يخلو جوف المحجمة وهو محسوس بالبداهة وايضا الماء الذي وضع في الانبوبة وهي زراقة معمولة من نحاس يقال لها بالتركية انجيق وهي المعروفة او من التقبيب المجوف فيتين او التصقنا بحيث منفذ لهما الا التقبيب ووضعنا عودها في الماء الراكد والاخرى خارجة عنه فاذا مصها الانسان خارجها منه انصب الماء حتى لم يبق في الاناء قطرة ماء وهذا يقتضي الملاء في جوف العالم وهو المطلوب وايضا عدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس اي ومن اماراته عدم انصباب الماء من الكوز اذا سد فم رأس الكوز وتركنا ثقب الانبوبة الضيقة مفتوحا وجعلنا عالية سافلا لا يخرج منه ماء بل لا يقطر اصلا ولولا انه مملوا بالهواء او الماء فيه طرف الانبوبة والكوز ونحوه كذلك لم تشاهد ذلك فدل هذا على امتناع الخلاء في جوف العالم وانا المعترض ان من كان بصدد الاعتراض وقصده مستظهر من الجانبين بل يطلب ظهور الدليل من جانب المجوز والنافي لان ادلة الطرفين ليست بسالمة من المنع والاعتراض فلا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكروه من الامارات بسبب اخر لكنا لا نعرفه بخصوصه واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لكن لا ينتفع بها المخصم الزام فهذه الامارات كلها لا يتقدم حجة علينا وان امكن ان يعتقد بهم هو يقينا في ثبوت المطلوب عنده فمنهم من قال في الحل وقوت دافعة للاجسام الى فوق كما نشاهد فيها فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في الداخل اعني بتفرق الاجزاء يدخل الخلاء فيفيد خفة وارتفاعا الى الفوق وقال بعضهم كابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذا يجذب الماء في السراقات ويجذب في الزرقات قلت لا بد بها يحفظ الله الارض منه ويبرز لمصالح عباده ولهذا ذهب الجمهور الى انه ليس للخلاء في نفسها قوة جاذبة

بيان في المحجمة

ولا دافعة وهو الحق والحق احق بالاتباع ولو اعترضنا باستلزام العالم لزم من حركة المكان
حركة العالم لامتلائه بالمكان الموجود حقيقة وايضا لزم انتقال المكان بانتقال المتمكن
او خلا فيه وانفكاك كل منهما عن المتمكن ممتنع بالضرورة اذ الخلا لا ينفك عن الجسد والمكان
عن المحل ضرورة وايضا امتنع الدوران في العالم بانتقال اهل المغرب الى جانب المشرق
من كرته المعادقين ولذا اختار المتكلمون في حقيقة المكان هو البعد الموهوم بحيث
يجوز خلوه عنه وامتلاؤه منه باعتبار انا وراء محدد العالم وخارجه بحيث لا يلزم
منه وراء العالم لا خلاء ولا ملاء كما زعمه الحكماء فصل في بيان الكيف من تلك
المقولات الكيف عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة جديدة على سائر المقولات لانه احق وجودا
من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما من انه
يعم من الموجودات المجردات والماديات وانما عدل عن تعريف القوم وهو عرض لا يقتضي
القسمة ولا قسمة اقتضاء اوليا بالذات ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير
لانه اخصر وافيد منه قولنا عرض يخرج الجواهر والاعدام وبقولنا لا يقتضي
القسمة يخرج الكم فانه يقتضي القسمة لذاته ولا حاجة الى قولهم ولا قسمة لاخراج
الوحدة والنقطة فانهما وان كانا موجودين عند البعض على انهما عرضان
لكن المختص عدهما من الامور الاعتبارية وفي تنكير القسمة اشارة الى عموم كلها
لئلا يخرج عنه العلم بمعلوم واحد والعلم بمعلومين لان اقتضاء العلم بالوحدة و
التعدد انما يحصل بواسطة معلومه لا لذات العلم كما دل عليه ضمير لا يقتضي حيث رجع
الى ذات الموضوع ونفسه بخلاف اسم الاشارة فانها باعتبار اوصافه وبقولنا
نسبة يخرج ما هو معقول بالقياس الى الغير كالمقولات السبع فان تصور ماهيته يتوقف
على تصور غيرها وهي لا حاجة الى قولهم ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير واقسامه
بالاستقراء اربعة الاول الكيفيات المحسوسة والثاني الكيفيات النفسانية والثالث
الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات وانما عدل الاستقراء اولا
خوفا لمؤنة الترديد الاول منها المحسوسات اي الكيفيات المحسوسة قدمها لانها

الشمامة -

اظهر

اظهر للاقسام الاربعة وانواعها خمسة بحسب حواس الخمسة الظاهرة اللامسة والباصرة
والسامعة والذائقة والشامة واصول الملموسات اربعة الحرارة والبرودة والر
الرطوبة واليبوسة وعرف ابن سينا الحرارة بانها تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات اي
كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى الفوق لاحداث الخفة فيحدث عنه فوق لان تفرق
المجتمعات وتجمع المتماثلات وتحدث الخفة تعقيد تخلخل من باب الكيف وتكاثفا ايضا
بتخليله الكثيف وتصعيده اللطيف والبرودة كيفية موجودة مضادة للحرارة
من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات والرطوبة هي سهولة الاتصال بالغير وا
الانفصال عنه واليبوسة مضادة لها واتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيد
اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان وقد يقال
الحار لما يحدث حرارة فوله يحدث من باب الافعال اي يوجد الحرارة ويحدثها وغير ان
الحرارة كما يطلق على الكيفية المحسوسة المخصوصة المدركة كالنار مثلا يطلق على ما يحدث
بالقوة ويحس بها ان يدرك الحرارة عند مماسة البدن الحيواني وكذا البرودة كما يطلق
على الكيفية المضادة للحرارة بالفعل تطلق ايضا على ما يحدث البرودة بالقوة
وتلك الحرارة اما داخلة في المركب وتسمى الغريزية واما خارجة عنه وتسمى الغريبة و
الى هذا اشار بقوله اما يشترط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية اولا اي لا يشترط ملا
ملاقاة البدن ومماسته كالسموميات بعض الكواكب المنسوبة الى السماء والبروجات
فيها قران مع الشمس يفعل في عين الاخشن من الافراد بما لا يفعل في النار واما الغريزية
اي الحار الذي يوجد داخلا في المركب من البدن الحيواني وهو المسمى بالحرارة الغريزية
والطبيعية التي بها قوام الحيوة وقد وردها فقيل نارية من الثلثة كلها خرجت
عن حرارة النار واستفادت بالمزج معتدلا حصل به الالتيام بين اجزاء المركب
والاخراء ايضا كما تشاهد من حركة النبض وقيل سماوية بين بواسطة الحركات الشرقية
الافلاكية تسخن مجاورتها العناصر لاستيلاء سخونة الافلاك عليها وقيل مخالفة
لها اي النارية والسماوية لان منها الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحارة

والبارد حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فتحمي الرطوبات الغريزية
عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالنارية والشمسية فهي مخالفة لها في الماهية واما
الامام الرازي فجعل الغريزية والنارية من جنس واحد دون السماوية حيث قال و
الذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادتها طبخا ونضجا واعتدالا و
قواما وقد اشار المصنف الى هذا بقوله التي قوام الحيوة وطريق معرفتها اثنان التجربة وهي
الظاهر والقياس وهو الاستدلال بالامارات على ما فصلت في الكتب الطبية ومنها
الاعتماد اي والبعض من المحسوسات واصولها الخمسة الاعتماد وهو لغة الاتكاء و
الاتكال واصطلاحا بمعنى المدافعة المحسوسة لاستقرار الاجسام في مركزها بحسب
اقتضاء عنصرها كالحجر مثلا اذا دفع وطبعه ينزل الى مركز الارض وهو الطف من التراب
وقس على هذا من الاجسام النارية والهوائية لاسيما النوارية وقد يجعل انواعه اي
انواع الاعتماد ست بحسب الجهات يعني ان العوام والخواص قد عرفوا من حال الجسم
في ان له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم من الطول والعرض والعمق وكل بعد
له طرفان فاذا فرضناه حصل منه الجهات الست فوق وتحت ويمين ويسار اعني
جنوب وشمال خلف وامام وراء وقدام على ما هو المشهور بين الخواص والعوام واما
بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا باعتبارات مختلفة بعبارات متخالفة كالمستقيم
والمنكوس والمستلقي والمبطوش واشار بقوله وقد يجعل الى ان هذه الانواع كلها
وضعية ولذا قال والطبيعي منها اي من انواع الاعتماد ما يكون الى الفوق ويصعد وهو
الخفة وتحت اي ما يكون الى التحت ويسقط وهو الثقل وهما متضادان اي الصاعد
والهابط اللذان لا يلحقهما التبدل والتغير وهما اثنان حقيقيان من ذلك الاعتماد
عند المتكلمين والفلاسفة يسمونه اي ذلك الاعتماد الميل الى الركن ويجعلونه
اي يجعلون ذلك الميل طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج
فقسري والا اي وان لم يكن من خارج فان كان ذلك المبدأ مع شعور وادراك
فنفساني اي فهذا الميل منسوب الى النفس المدركة والا اي وان لم يكن مع شعور

وادراك

وادراك فطبيعي اي منسوب الى النفس والطبع فحينئذ ميل مثل النبات يعني اذا ظهر
الميل من هذه الثلثة يجعل ميل النبات واشباهها الى التبرز وهو انبساط الشئ و
انكشافه الى الجانبين والتزيد بالتدريج في اجسامه ونموه طبيعيا فيجعل وكذا ورد
المصنف مثل المنزل لان التبرز ليس بمخصوص في النبات بل ما من شأنه ان يبرز ويقتضي
وبهذا التقييد لا يرد عليه الاعتراض بعدم الانحصار في الثلثة انتهى وانما قيد الفوق بما
يصعد والتحت بما يسقط دون ما يلي الرأس فوق وما يلي الرجل تحت مع انه اسهل
فهما من قولنا يصعد ويسقط يعني يطلب الفوق ويلازم التحت وبالعكس لئلا يرد علينا
ان يقال كيف يعتبر الحال اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل
واحد منهما وقدمه على نحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر
فيكون كل ذلك الجانب بالقياس الى الاول فوقا والى الثاني تحتا وانت خبير بما قررناه بان
الجهات المطلقة هي منتهى الاشارة الحسية ومقصد الحركات المستقيمة هذا وهو من
نفايس البحث فافهم جدا واهمل المصنف رحمه الله تعالى الصلابة واللين والملاسة والخشونة
مع انها من الكيفيات المحسوسة عند البعض لكثرة الاختلاف فيها حيث عرف البعض ان
الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز وقيل عدم الصلابة
عما من شأنه فكذلك وقال الامام الرازي الجسم الصلب ان كان هو الشكل الباقي على
حاله فهو من الكيفيات المخصوصة بالكميات وان من الاستعداد الشديد نحو اللا
انفعال فهو من الكيفيات الاستعدادية واللين هو المستعد للتغير والحركات الى صنف
في سطحه فيكون من الكيفيات الاستعدادية والملاسة عند المتكلمين استواء وضع
الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان
بالجسم تابعتان للاستعداد واللااستواء وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض
بالعرض جائز عندهم ومن هذه الاختلافات لا يستطيع ان يكون من الكيفيات المحسوسة المخصوصة
بل بعضها عدمي وبعضها كمي واستعدادي ولذا ترك المصنف رحمه الله تعالى ذكرها كما اهمل
المبصرات والحاقها على المذوقات مع انها الحق بالتقديم لمناسبتها بالملموسات

لكونها اخفى بحبا منها الالوان والاضواء وقدم الالوان على الاضواء لانها اكثر
وجودا في الاجسام ولم يعرف المصنف لان من عرفه فقد عرف بالاخفى وذلك ليس
من دأب المحصلين وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو
شفاف او كيفية لا يتوقف ابصاره على ابصار شيء اخر وان اللون كيفية
يتوقف ابصارها على ابصار شيء هو الضوء وهو اخفى من الموصوف بل هو تنبيه على خواصها
واحكامها لزيادة امتيازها من سائر الكيفيات والكل منها انواع كالسواد والبياض
وكضوء الشمس والسراج الا انه لم يجد جملة من انواع اللون اسماء خاصة بحيث انها لكل
جملة جملة من الالوان كقولهم خلق القوم واحده واحده او واحده بعد واحده كما
السواد والبياض ونحو ذلك الاصول الخمسة وهي الحمرة والصفرة والخضرة حيث قال
بعض من المتقدمين قبلنا بوجودها هما اثنان السواد والبياض والبواقي مركبة منهما وقال
البعض منهم ان الاصل فيها خمسة وهي البسيطة وتحصل البواقي منها بالتركيب
واستدلوا بالمشاهدة والحق التوقف بحال الضوء حين ليس له اسم خاص كالالوان
اذ هو اما ذاتي واما عرضي على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وتخيل البياض من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة كما في الزبد اي الحباب على الماء والثلج وسحوق البلور والزجاج
تاما لا يمنع كونه اي كون اللون موجودا حقيقة هذا جواب عما يرد عليه من جهة
القدماء حيث قالوا لا وجود للون اصلا بل كلها متخيل وانما يتخيل البياض من
مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء والسواد يتخيل
من عدم ضوء ذلك فاجاب عنه بقوله يحصل باسباب اخر بعد تجويز ان يحصل اللون باسباب
اخر ومن جملتها مخالطة الضوء فلا يمنع ان يكون اللون موجودا حقيقة كيف لا
يلزم من ذلك ح ارتفاع الامان عن الحس بالكلية وما هو الا سفسطة والضوء
ان كان من ذات المحل كالشمس فذاتي كما قال الله تعالى تبارك وتقدس وجعل الشمس
ضياء والقمر نورا ولم يعرف المصنف لكونه حدسيا من واهم الى تعريفه فالعرض في المتن
بوجود المضيء ودفع بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل

من المضيء وتتصل بالمستضيء واحتج بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء العالي
وتبعه في الحركة وتنعكس عما يلقاه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة انه متحرك وكل متحرك
جسم فالضوء جسم قلنا لا نسلم ان كل متحرك جسم لم لا يجوز ان يكون التحرك بانتقال
الاوضاع الفلكية كيف ولو كان الضوء جسما لكانت حركته الى جهة واحدة با
بالطبع فلم تقع من كل جهة والتالي باطل اذ الضوء تقع على الاجسام من جهات متعددة
ولو سلم انه جسم فينتقض بالشمس وقد كانت السموات لا تقبل الخرق والالتئام عندكم
وانتقال الجسم يقتضي ذلك فلم قلتم انه جسم بل ينتقض بالظل وهو عدمي عند الكل و
الحق ما قلناه ذاتيا لكان او عرضيا على ما سيأتي ان شاء الله تعالى والا اي وان لم يكن
الضوء ناشئا من ذات المحل فعرضي اي مكتسب الى الاغراض الموجودة المحسوسة
من الكيفية اول وثان وثالث وهذا بيان مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لغيره
كما في القمر ووجه الارض المستضيء بضوء الشمس وهو عارض لها بالرتبة الاولى وكان
الارض المستضيئة من القمر وهو الضوء العارض لها بواسطة القمر بالرتبة الثانية
وكالمرآت المستضيئة من القمر اذا قوبلت به بالمرتبة الثالثة والحاصل في الجسم من
مقابلة المضيء لغيره قد يخص باسم الظل وله مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف
كما في افنية الجدران وايضا يتفاوت باختلاف صفو الكوة والثقب وكبرها
حتى لا يزال الظل الى ان ينعدم بالكلية وهو الظلمة كما قال المصنف رحمه الله تعالى والظلمة
عدم ملكة اي عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ومجعوليتها لا يستلزم كونها
كيفية موجودة هذا رد لمن قال بوجودها متمسكا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
اذ المجعولية علامة الموجودية ومستلزمة لها فمنع المصنف ذلك الاستلزام بعد تسليم
ان العدم الخاص كما هو بناء المجعولية ولنا المتنافي هو العدم الصرف مطلقا وايضا
نور سنده بقوله كيف ولو كان اي لو وجد الظلام لكان ذلك الظلام الموجود
بوجود خارجي حائلا يحجب في الغار من ابصار الخارج من الغار كالعكس اي كما كان
حائلا من ابصار الداخل يعني ولو كان كذلك لزم ان لا يرى احدهما الاخر اصلا لعدم

الوقت بوجود العايق وهو الظلام بين الداخل والارى بطا والملزوم شئ متغير
الظلمة عدم الضوء مانعة من الابصار والثاني الخارج من المترقرق اى المتلالى كاللا
كالشمس من اللؤلؤ واللمعان الزاهر بحيث يلمع من بعض الاجسام المنيرة يكاد يستر
لونها فسمي شعاعا فهذه الاضواء الذاتية فاشية متفرقة والوصفي من المترقرق الذي
لا يكون الضوء من ذاته بل من غيره كالمرأة التي حاذت الشمس يسمى بريقا ولمعانا ونسبة
البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء فان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم
والبريق والنور مستفاد من الغير ولا يشتبه عليك ايضا انا نفس الضوء كما سبق
من انحصار مراتبه في الثلثة وقد يتوهم ورود بصيغة المجهول اشارة الى ضعفه
بل الى بطلانه لانه يعلم مما سبق هنا ان البعض من القدماء ذهبوا الى ان الضوء امر
وجودي بل هو جسم حقيقة واستدلوا بانه لو توهما منهم ان الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ بناء على الانفصال توهمهم على ان حدوثه
اي الضوء من مضئ كالشمس اذا طلعت استنارت الدنيا في الحط او من
متحرك كالفلك الرابع او من كرة النار المتحركين او من متوسط بينه اى المستضئ
وبين المضئ كالقمر يوهم بحركته حوله يوهم فيه ان في قوله على انه حدوثه والمعنى
يوهم حدوث ذلك الضوء ملتبسا بحركته الناشئة من هذه الثلثة انحدارا اى
انحطاطا وانتباعا اى ارتباعا بحركتها او انعكاسا بمقابلتها وهذا الاوهام يوهم
انه متحرك وكل متحرك جسم كما ذكر في اول البحث ويمكن ان يقال يوهم بحركته ايهام
انحدار وايهام اتباع وايهام انعكاس وبهذه الايهامات الثلث لم تثبت حركة الضوء
فمن ثبت انه الجسم لحركته التي تقتضي بكليته ان كل متحرك جسم وهو ثابت بعكس
النقيض على ما هو مذهب الجمهور من اهل الشعور وعدم رؤية اللون في الظلمة كما
نشاهده كلام مبتدا وجواب لسؤال نشاء من قوله في بيان مذهب القدماء ويخيل
البياض من مخالطة الضوء للاجسام فقط لا يمنع كون اللون موجودا كانه اعترف
بوجوده فيرد عليه انه ما قلت في عدم رؤيته عند الظلمة مع اعتراف وجوده في الظلمة

فنر

فيرد في جواب بكون الضوء شرطا لوجوده وهذا مذهب فقال البعض ليس
للالوان وجود اصلا سوى مخالطة الضوء بالصفرة والخضرة في الهواء وليس
هذا هو المشهور وقال البعض الالوان موجودة الا ان ظهورها مشروطة بالضوء
كاجتماع الالوان في الكل فقد انعدم الشرط انعدم المشروط بغير وجود اللون وذلك
ضعيف جدا لانه يلزم تجدد الالوان بحسب استعداد الضوء شيئا فشيئا سواء
كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل والحق ان رؤيته بغير الحق
الحقيقة بل يقول ان الضوء شرط لرؤية الالوان لا لنفس وجودها فاذا اختلف
الاضواء شدة وضعفا اختلفت مراتب الالوان جلاء وخفاء مع كون المرئي
الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة في المذهب ان الرؤية سواء كانت
متعلقة بالالوان وغيرها امر يخلقه الله في الحي علما وفق مشيته ولا يشترط بضوء
ولا مقابلة ولا بغيرهما من الشروط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي
في مباحث رؤية الله تعالى تعالى واما المسموعات فالاصوات والحروف التي
هي كيفيات عارضة للاصوات كما سيأتي وانما اهمل المص لفظ الاحرف فيها لان
الكيفية المسموعة واحدة لا اصول لها فان قيل دال هذا ينبغي الا لا يوردها
بصيغة الجمع قلنا اوردها اشارة الى كثرة انواع تلك الكيفية كالصدا وال
والقصب والنحيح والهمس والدندنة والصفير والحز والتكرير وكالحروف من النطق
والكلام الذي تتراءى منها الفصاحة وانواع الغنى من ادوار المقامات ولم يورد فيها
الالوان ادعاء بوحدتها او لانه يعلم من بيان اسبابها القريبة والبعيدة ولذا قال
سببه القريب اي سبب القريب من الصوت تموج الهواء وهو السبب القريب
المعقول للقرع او القلع وهما سببان بعيدان لانهما سببان بواسطة التموج
ولم يوصف القرع والقلع بالعنيف كما وصفهما البعض لانهما مستغنيان عنه
اذ القرع امساس شديد والقلع تفريق شديد فالعنف ماخوذ في مفهومهما
فلا حاجة الى التوصيف وبيان كونهما سببا للتموج لان الهواء ينقلب بكل

مسموعا

منهما الى الجنبين ويتعادله ما يجاوره الى ان ينتهي الانقباد فينقطع هناك
التموج والصداء كالحجر المرمى في وسط الماء الراكد في الحوض الكبير او بركة
اعلم ان التموج وان كان ظاهرا في الماء لكنه في الهواء حتى اذا لم يلبس حركة انتقالية
من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فانا نجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية وكذا الحال
في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء واتفقوا
على وجوده الا انهم اختلفوا في كون وجوده اما في داخل الصماخ
ليتعلق حاسة السمع به كما توهمه البعض واما في خارج الصماخ وهو المعول
عليه لان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بالصوت واشار الى هذا التحقيق
بقوله ويدل على وجوده خارج الصماخ اي في خارج الصماخ وتعلق الاحساس به اي
اي بالصوت هناك اي في خارج الصماخ ادراك جهته بالرفع فاعل يدل يعني يدل
على ذلك ادراك جهة الصوت من اين جاء من المصوت من الجهات الستة والثاني
الجانب المخالف للمصوت اشار بكلمة لو الوصلية الى ان نقيض الشرط اولى
بالترتيب بالجزاء يعني ان الصوت المدرك سواء كان من الجانب الموافق او المخالف
بانعكاس الصداء من الجبل الشامخ او المغادرة وبالموافق اولى بالاستدلال
بوجوده في خارج الصماخ والا لم يدرك جهته اصلا والتمييز بين قريبه وبعيده
عطف على قوله ادراك جهته وهو استدلال ثان على وجوده في خارج الصماخ
لا في داخله اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الصماخ ومدركة حيث
هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد لكنه امكننا التمييز بين
قريبه وبعيده فيثبت ان الاصوات موجودة في خارج الصماخ وعلى كون ادراكه
بوصول الهواء عطف على قوله على وجوده يعني ويدل على كون ادراكه اي ادراك
وهو دليل ثالث وادل على ذلك بوجهين الاول انه يميل مع الرياح كما هو المجرب

في صوت

في صوت المؤذن على المنارة ومن كان في جهة هبت الريح اليها سمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه والثاني من الوجهين
انه يتشوش سماعه من يتشوش بذلك يعني ان سماع الصوت والاحساس به يتوقف
على وصول الهواء الحامل له الى قوة السمع لا بوصول حاسة السمع لان من وضع
فمه في طرف انبوبة طويلة وسد بها اذنه ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان
وهو يتشوش بذلك بان يتكلم فيه بصوت متوسط كانه يتكلم بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان
وما هو الا لحصر الانبوبة الكاملة للصوت فدل هذا ايضا على ان سماع الصوت
يتوقف على وصول حامله الى جانب السمع واذا رجع بمصادمة جسم املس
وهو الجسم الثخين الذي يتركب من اجزاء ملساء بحيث لا ينفذ فيه شيء كالصخرة
الصماء التي صادمته بمثلها فرجع صوت منها فهو الصدى اي فذلك الصوت
يسمى بالصدى واعلم ان الصامت حرف بلا حركة والمصوت حركة مخففة او متولدة منها
الى كتبها وهو الواو والياء والالف مقصورا كان او ممدودا فالصوت
هو من صامت بصوت اذا نادى والصداء هو ما يجيبك من الوادي او الغار
والصوت اعم من النطق والكلام والصيت الذكر الحسن والصيحة رفع الصوت
وقد يراد بها المصدر بمعنى الصياح فيجوز فيها التذكير وقد يراد بها الوحدة
من المصدر فيجوز فيها التأنيث وما لا يسمع من المتكلم من كان يقرب منه لهو ونحوه
لا كلمة ولا كلام وهو ما دون الهمس فلا يصح بها الصلاة ثم ان ما خرج من
الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت وان اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد
فهو قول وان كان مفردا فكلمة او مركبا ولم يفد نسبة مقصودة لذاتها فجملة او افاد
فكلام او مركبا من ثلثة فكلم والاصوات الجوهرية من حيث انها تابعة للتخيل منزلة
منزلة العبارات كما افاده ابو البقاء الكفوي واذا عرض له اي للصوت
كيفية بها لا يتميز تمايز اي الصوت المتكيف بها عما يماثله في الحدة والثقل

اي الزيرية والبمية قيد الثاني بها احترازا عن التميز بصوتين مختلفين ضرورة
تميزا في المسموع من حيث هو مسموع وهو احتراز عن مثل الطول والقصر والطيب و
التكثر والبحوحة والغنة وغيرها من الجهر والمخافتة واللين والرخوة من صفات الحروف
فانه اي الموصوف بها الحرف واوى المص بقوله واذا عرفت الخ الى تعريف الحرف
ولم يعرفه بانه كيفية وضعية تعرض للصوت بها يختار بعض الحكماء مثل الحدة والثقل
تميزا في المسموع من حيث هو مسموع كما عرفه ابن سينا لانه ليس باوضح مما ذكرنا من التنبيه
على خواصها وصفاتها اذ لا يمكن لنا ان نعرفه الا بالاضافات والاعتبارات الت
فلا يفيد حقيقة التعريف وينقسم الى صامت ومصوت مقصور كما تم هنا تغير
هي الحركات اي المصوت المقصور المسماة بالحركات الثلث وممدود اي المقصور به
الممدود هي المدلك وتابعت القوم باعتبار الجزء وهو المدات الثلث والصامت
مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ولذا قيل انها حروف مقطعات مع
الممدود ممدودا اي الصامت مع المصوت ممدود ممدودا ولذا قيل انها [illegible]
المد واللين مثل لا ولا وقد يقال المقطع مقصورا مع ساكن بعده مثل لم وعن و
قد يطلق احيانا الصامت مع المصوت المقصور ممدودا لشبهه بالزمان لان
الحروف اما زمانية صرفها كالفاء والقاف والسين والشين واما آنية
صرفة كالتاء والطاء والدال التي لا يمكن تمديدها واما انية شبيهة بالزمانية
وهي ان تتوارد آنية فتظن انها فرد واحد من الزمانية التي يمكن تمديدها فاطلقوا
عليها ممدودا مع انها مقطعة مقصورة انتهى والمؤلف من الحروف يسمى
بالكلام واللفظ على الاطلاق لان الصوت اعم من النطق والكلام ولذا
اطلقوا على المؤلف هنا كلاما ولفظا من غير تفرقة بينهما بما يفيد وبما لا يفيد كما
اشرنا اليه انفا ومن هذا يقال انه يختص بما يفيد وجه اليه بقوله وقد يخص الكلام
بما يفيد فائدة سواء كانت تامة او ناقصة واللفظ يجيء بمعنى المؤلف من المقاطع
سواء كان موضوعا او مهملا فشمل ما سبق اي الكلمة والكلام من مقولة الكيف

وقد يتوهم ان اللفظ من مقولة الكم وهو مذهب الفارابي واختاره الـ
صنعته بصيغة التمريض والسعد التفتازاني بقوله اذ يتقدر بحسبه بجزء منه ا
اي من اللفظ حيث قيل ان هذه الكلمة اسم لانه مركب من ثلثة احرف وهذه فعل
لانه مزيد عليه حرف من حروف اتيتو ونحو ما هذا شانه فهو من مقولة الكم المتصل
فاللفظ من قبيل الكم المتصل ورد مذهب الفارابي بانه بالوهم يعتبر فيه انه
مقدر بجزئيته الا انه ليس لذات اللفظ بل التقدير بالحروف العقلية والازمنة
عارض للفظ فقط وذلك ليس بمعتبر في الكمية فلا يلزم من هذا التقدير كون
اللفظ من مقولة الكم المتصل واصول المذوقات الطعوم التسعة اي بسائطها
التي هي تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة
او البرودة او الكيفية المتوسطة اذ الفاعل اما حار او بارد او معتدل ثم
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها
ايضا الى تسعة فان قيل دعوى الانحصار ممنوعة بجواز ان يوجد الاحر والابرد
من الحرارة والبرودة وان وجد المتوسطين ما بين [illegible] الى احد الجانبين فلا ينحصر
بسائطها بل لا يكاد احصائها فضلا عن انحصارها قلت ان استواد جعفرا
الجزئيات مع الحدس السليم من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بالانحصار في التسعة مع
ان المسئلة العلمية تستفاد من الحدس الصائب وان لم يتم حجة على الغير لكنه يفيد
العلم يقينا فهو من قبيل ذلك ومن ذلك زعم البعض الى ان الطعوم اربع الحلاوة
والمرارة والملوحة والحموضة والبعض منهم الى انها ست وازداد وعليها
البشاعة والزعوقة وعند الجمهور تسع وهي الحلاوة والحامض والمز والمالح و
الحريف والعفص والدسم والتفه وتفصيل سبب ذلك ان الحار
يفعل كيفية في مادة [illegible] او من شانه التفريق في الكثيف يفعل كيفية غير ملائمة
في الغاية وهي المرارة وفي اللطيف دونه وهي الحرافة كالبصل وفي القابل المعتدل
ملوحة هي بين المرارة والحرافة ولذلك ان الملح يميل الى المرارة مرة والى

الحرافة اقوى فتران الملح يتولد من اجزاء ارضية يابسة ومائية رطبة كما تشاهد
من المملحة دان الاطباء صنعوا من الرماد الخالص بانضج في الماء املاحا كثيرة وان
البارد يفعل كيفية غير ملايمة او من شانه الكثيف فيفعل في الكثيف عفوصة وانقباضا
حتى يقرب من المرارة في المنافرة ويفعل في اللطيف حموضة فيكفي عدم ملايمته يعني
فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد رطوبة مائية ولطافة واعتدل قليلا
قليلا باسخان الشمس المنضج وتربية الثمر ازداد حموضة ويفعل البارد ايضا في الكثيف
المعتدل قبضا دون العفوصة وفوق الحموضة واما الحار فيفعله من الحلو والحامض و
المعتدل بين الحار والبارد يفعل فعلا ملايما في التافه الكثيف الحلاوة وفي اللطيف
الدسومة وفي المعتدل الكثيف واللطيف يفعل التفاهة وفي طعم فوق الدسومة
ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا فهذه البسائط منها والمركب منها
فلا نهاية لها فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما في الحنظل وهو طعم تركه العبر مشهور بشيد ادويه ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة و
كما في الشير بابسوله اسم خاص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ
وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في
الهندباء وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقيضا كما
ان الافيون مع حرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد كما زعم ابن الحكيم
بالعرض منه تبريد من الاكل وتقدمه فيكون هذه القاعدة على ذكر منك فانها ينفعك في
مواضع عديدة والمشمومات من الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بالقوة الشامة
ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة والمنافرة فيقال للملايم
طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب باعتبار ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة
حامضة الثالث بالاضافة كرائحة الورد والتفاح وانواعها غير مضبوطة ومراتبها
في الشدة والضعف والتوسط والاشتمال غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها الثاني
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فيندرج به النباتات

٦٢

كالواجب تعالى والمجردات من الحيوة والقدرة والارادة ونحوها وتسمى ان رسخ
ملكة اي وان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها مستحكمة فيه ذلك الموضوع
بحيث لا يزول عنه اصلا او بعسر زوالها سميت ملكة وبدونه اي بدون الرسوخ
حالا اي تسمى حالا لاعتبار التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بالعوارض مقدره
فان الحال بعينها يصير ملكة بالتدريج ولا عكس وهي ايضا كثيرة بينها المباحث فذكر
اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم باقيها من اللذة والالم وغيرها
فقال فمنها الحيوة وعرفها بانها يوجبها القدم احترازا عن الاعتراضات الواردة عليها
مع راجع الى الموصول وهي المبدأ لقوة الحس والحركة واراد بقوله المبدأ او فاعل
مع الفاعل والمظهر وبتعريف الحركة اشارة الى الحركة الارادية فيخرج منه حركة
النبات بالتغذية والتنمية ولا يشترط باعتدال المزاج ووجود البنية والروح عند
محاسن الاشاعرة كما اشترط الحكماء والمعتزلة اما الحكماء فانهم زعموا انه لا بد في
الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات
ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط فاذا تغير المزاج
بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة النوعية
كما تشاهد ذلك في الحيوانات فاجاب عنه بقوله وان كانت الحيوة قد تنتفي
بفقدها وهذا ايضا جواب عن مذهب المعتزلة قالوا لا يكون تركيب البدن الحيواني
كما قال من جوز لانهم لم يجوزوا قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن لا نشترطها بل نجوز
ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى والادلة في بطلان
مذهبهما مبسوطة في الكتب الكلامية فليراجع اليها والموت زوالها اي زوال
الحيوة عمن شأنه ان يكون حيا فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل كيفية تضادها
اي صفة تضاد الحيوة فبينهما تقابل التضاد وقد يطلق على عدمها اي على الحيوة
فبينهما تقابل الايجاب والسلب واشار الى ذلك بالتمثيل في قوله كما في الجماد يعني
انه اي الجماد ليس بحي ومن رام اثبات كون الموت صفة وجودية استدل بقوله

ملكه
حال
الحيوة
موت

تعالى خلق الموت والحيوة فاجيب عنه بان المراد من الخلق ههنا يجوز ان يكون بمعنى
التقدير دون الايجاد ولو سلم انه بمعنى الايجاد فيجوز ان يكون المراد منه ايجاد
اسبابه على حذف المضاف ومثل هذا شايع في الكلام ومنها الادراك اي العلم
والمعبّر به احترازا عن العلم القديم من ادراك الامر لانه ليس بوجه ولا كيفية تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وهو صفة قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيها ضروري ولا اكتسابي ولا نظري وهو
اي الادراك تميز المعنى عند العقل بحقيقته سواء كان في الذهن او في الخارج بديهيا
كان او نظريا وظهور عطف على تميز اي وهو ظهور يعني ظهور نفس الحقيقة الموجودة
في الخارج سواء كان بديهيا او نظريا مثبتا كان او محققا وهو اخص من الادراك و
حضور المعنى عند العقل بحقيقته عطف اما على الظهور لتوجيه او التميز لا حاله
وهو احسن منهما لعدم افتقاره الى انتزاع صورة من حقيقة الموجود الخارجية
او المعدوم المستعد للوجود او لغاية لانه المسمى بالعلم الحضوري ومثل الم
حرّاسم تعالى بقوله كالنفس وصفاتها لانهما متميزان عند العقل بحقيقتهما اولا
عند اشاره الا لشمول المذاهب في تعريف العلم لان لفظ عند يستعمل في الغائب
او الحاضر ويستفاد منه التعرف يعني سواء كان المدرك عقلا فقط او بواسطة
آلة القوى او الرسوم المرتسمة في القوى والعقل مدرك بتلك الرسوم المنطبقة
او بواسطة الرسوم او المرتسمة في العقل او العقل مدرك بالتصرف فيها او با
بالكشف والالهام او بالملكة او بالاستفادة اذ مراتب العقل للنفس الناطقة
اربع الاول العقل الهيولاني الثانية العقل بالملكة الثالثة العقل بالفعل ال
الرابع العقل المستفاد وبما يقال هو العقل بالفعل بالقياس الى ذاته والمستفاد
بالقياس الى فاعله او بصورة المنتزعة كما في الماديات وهذا ناظر الى قوله بحقيقته
وقسيم له او الحاصل ابتداء كما في المجردات والمعدومات وهذا ناظر الى قول المنتزعة
وقسيم له والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء
حضوره عند العقل اما بنفسه او بصورته المنتزعة والحاصل المرتسمة في العقل

الى

الذي هو المدرك او الآلة التي بها الادراك وتحقيق المقام انا اذا ادركنا
شيئا مثلا فلا شك انه يحصل لنا حالة وملكة وليس ذلك لموجوده في الخارج
بالموجود في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في
الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وخصوصيتها ومميزها وار
ارتسامها وتمثلها وحصول النفس اليها والتعلق ونحو ذلك من تعابير العلم
ثم الى الصورة منتزعة كانت او حاصلة ابتداء مع انها يعني مع ان تلك الصورة
مغايرة للهوية التي بها الاتصاف اي اتصاف ذات المدرك المعلوم بتلك
الهوية لا يعتبر بالنسبة حصولها للنفس كحصول الوصف للمحل اي حصول تلك الصورة
بالنفس ليس مثل حصول الوصف للمحل مع مغايرتها للهوية فلا يلزم من مساواتها للماهية
الشيء اتصاف المدرك بالمدرك كمن يتصور الحرارة والاستدارة لزم اتصافه
بهما اذ الحرارة ما قام به هوية الحرارة والاستدارة ما قام به هوية شكل المستدير
لا صورتها والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار
فلا يلزم اتصاف المدرك بكسر الدال بالمدركات بفتح الدال هذا جواب سائل
على المعترض لم عرفه بالصورة المنتزعة والحاصلة ابتداء فالكريم فانه اذا ادرك
بغير حاصل كلها ان من ثبت له الكرم يتصور البخل ولا يتصف به و يتصف
بالكرم ذاتا ووصفا او الحال انه قد لا يتصور الكرم اصلا فكيف يكون المتصور
بالشيء متصفا بذلك الشيء ولو كان ذلك الشيء من صفات النفس كالايمان
والكفر والشجاعة والجبن ونحو ذلك انتهى ومن انكر الوجود الذهني جعل
الادراك اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة بينهما لا محالة
بعض جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بينهما او صفة لها تلك الاضافة فا
الصفة العلم والاضافة العالمية فيرد عليه ان علم العالم بنفسه فان التعلق
لا يتصور الا بين شيئين اجيب عنه بان التغاير الاعتباري كاف فيه ثم يرد
على ذلك بان من جعل العلم ذات اضافة وتعلق ولو باعتبار التغاير بينهما

ان انكر الوجود الذهني فاشكل عليه العلم بالمعدومات من الممكنات
وكثير من الاشكال الهندسية سيما الممتنعة التي استدلوا بها على عدم وجو
دها بطريق الخلف حيث قيل لولا الوجنيات لبطل الحكمة او لا تحقق لها في
الخارج اصلا واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينهما ولزم التوا
ر الحكم لمن عرفه منهم بحصول الصوره في الذهن بالصورة في الكل بين اثبات
الصورة في كل المعلومات سواء كانت موجودة او معدومة مادية كانت او
مجردة لما ان الادراك معنى واحد لا فائق بالعقض مع انه لا يتصور الصورة
للمعدومات المحضة والمجردات معنا لها اي بغير الصورة هذا استيناف لمن قال او
يلزم القول بالصورة في الكل على من اعترف بالوجود الذهني ايضا ان عرفه بحصول
الصورة فلئن لا يرد عليه ذلك او خصامها ان للمعدوم وجودا غير متأصل
بل وجود موهوم متخيل او متوهم او متعقل وهي اي تلك الصورة الموجودة
من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود منها فانه
ان صورة الموجودات الخارجية مثالية بخلاف ذلك فلا اشكال عليه فان العلم
ما في الذهن والمعلوم في الخارج انتهى وانواع الادراك احساس جملة مستانفة
تعليل لما قبله بعض من جملة انواع الاحساس والادراك والوقوف والاطلاع
ونحوها احساس وهو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك
على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك وتخيل اي من جملتها
تخيل وهو ادراك ذلك الشيء الحاصل من الهيئات المذكورة في حالتي الحضور و
الغيبة وتوهم اي ومنها التوهم وهو ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات
والاضافات وكونها مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة وتعقل اي
ومنها التعقل وهو ادراك الشيء من حيث هو هو فقط اي لا من حيث انه افر
د منه او مع شيء غيره من الصفات المدركة المحسوسة بهذا النوع من الادراك فالا
فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك

جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى ان الصورة
تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية والعلم قد يقال لمطلق الادراك
بعض قد يطلق في الاصطلاح لمطلق الادراك من الاحساس والتخيل والتوهم و
التعقل ومتعلقه الاخيرة من هذه الاربعة ولا في منها فقط التعقل من
من هذه الاربعة وقد يطلق على احد اقسام التصديق اعني اليقيني منه وهو
ما يقارن الجزم والمطابقة والثبوت والذا قال وعلى التصديق الجازم المطابق
الثابت وهو اعلى مراتب التصديق واشار الى ما دونها بقوله وعلى الخالي
عن الجزم ظنا وعلى الخالي عن الثابت تقليدا فينقسم هو الى الصحيح والفاسد
باعتبار المطابقة وعدمها ولما الشك من الادراك والوهم منه فليس بتصور
لا تصديق والذهول عن الصورة الادراكية تصورا كان او تصديقا
ان انتهى الى زوالها فنسيان اي فهو المسمى بالنسيان والا اي وان لم ينته
الى زوال الصورة الادراكية فهو سهو اي المسمى بالسهو والجهل البسيط
عدم ملكة بعلم اي عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما ويقرب منه الغفلة اذ
يفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه والمركب اي الجهل المركب ضد له اي
للعلم اذ هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما
غاية الخلاف وقيل مانع بعض وقائله كثير من المعتزلة مستندا لا بقولهم اذ لا العلم
بينهما الا باعتبار الطباق فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق
له واذ ليس الاختلاف بينهما بهذا الوجه فلزم اشتراكهما في تمام الماهية ورد
بان الاشتراك في اخص صفات النفس المعتبر في المماثلة يستلزم الاشتراك في تمام
لان كلا منهما سيد مسد الآخر من صفات العلم عند بالنظر الصحيح وذلك
غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا مجردا عن المطابقة وان
بل ان من الاختلاف في اخص الصفات الاختلاف بالذات لا بالعرض ولذا عرفه

عن المطابقة في الواقع جهلا مركبا وعلى الخالي مع

بصفة المجهول والعلم الحادث احترز بقيد الحدوث عن علم القديم لانه لا تبدل له
تعالى بالاجمال والتفصيل والقوة والفعل والانقلاب عن الضرورية والاكتساب
وتعلقه بمعلوم وحد او بمعلومات لا تتناهى وغير ذلك من تقييد المحال والمشاعر
والالات وشرائط النظر تعالى عن ذلك علوا كبيرا وربما اكتفى بالتقييد احترازا عن
لفظ العلم دون الادراك وانت خبير بان العلم اما قديم ولما حادث ثم سمى ..
بالعلوم فيجوز فيه اي في الحادث الاختلاف والتبدل والانقلاب والواقع قد يكون
العلم بالقوة وهو الاستعداد يعني ان جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت
الكلية معلومة بالقوة قبل ان يثبت الاندراج فيها وبعد تنبه الاندراج والثبوت
معلومة بالفعل فالنتيجة من الشكل الاول مثلا حاصل من احدى المقدمتين قبل
ان يثبت الاندراج بالقوة ولاشك ان كل مقدمة صالحة لان تجعل كبرى شكل
الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولاجل
تلك المقدمة اصل قانونا وقاعدة وتلك الاحكام الجزئية فروع لها و..
هذا انقسم العلم الى الفعلي والانفعالي فالاول وهو ما يكون سببا للوجود الخارجي
كما تصور السرير مثلا ثم لوجوده وهو الانفعالي الذي يستفاد من الوجود الخارجي
فالعلم الحادث قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وهو ايضا منقسم الى تفصيلي
اجمالي وتوضيح لان العلم بالفعل اما حاصل اجمالا بان يلاحظ امر بسيط
وهو مبدأ التفاصيل لمن يعلم مسئلة الصلوة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب
الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة او يكون ذلك حاصلا
تفصيلا بان يلاحظ التفاصيل بعد بان يلاحظ المسئلة واحدا بعد واحدة
وان ينظر الى اجزاء المعلومة ومراتبها حتى يقدر على استحضار الجواب بالجمع
كسب جديد فهناك قوة محضة عقيب السؤال قد يحصل بالفعل علم وشعور بالجواب
لم يكن حاصلا قبله كمن يرى نعما كثيرة دفعة واحدة فانه يرى جميع اجزائها
وتارة يتوجه البصر نحو واحد فيرى النحو ويغفل بعض اوانها ويبعض

لونه

فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان
فتقيس حالة البصيرة على البصر بالقياس الى مدركاتهما من ثبوت ما يتوهمه الناس
وجاز انقلابه النظري ضروريا باتفاق المتكلمين الا ان المعتزلة منعوا وقوعه
في العلم بالله وصفاته ان العبد مكلف به وانما منعوا العارض من الخارج وهو
كون العبد مكلفا به ومقدورا له ولو لم يكن مقدورا لامتنع التكليف به وعندنا
بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا بالنظر وفي عكسه اي في انقلاب الضروري
نظريا خلاف اي اختلاف فيه ايهام ظاهر وهو خلاف ما ذهب اليه الجمهور
من المتكلمين اذ جوزه بعض المتقدمين ومنهم القاضي حيث قالوا يجوز مطلقا
لان العلوم باسرها متجانسة فيصح على كل منها ما يصح على الاخر فلعل المجانسة
ممنوعة لان ما يجب على الانسان لا يجب على الفرس بل لا يصح على زيد ما يصح
على عمرو وهذا الخلاف هو المبني على الاختلاف الاول وقع في هذا المقام كما وقع
في تعدد العلم بتعدد المعلوم بحيث يجوز تعلقه بمعلومين على سبيل التفصيل على وجه
الاجمال فانه لا خلاف فيه على بعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز مطلقا كعلم الله
تعالى فلعل هذا التمثيل وقياس الشاهد على الغائب بل الممكن على الواجب بلا جامع
فيه فيكون باطلا ويعارض بالقدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين
اصلا كما سيأتي ان شاء الله تعالى مع ان القدرة القديمة تتعلق بمقدورين فصاعدا
والفرق بين القدرة والعلم في التعلق متعذر وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
والمعتزلة الى انه لا يجوز مطلقا وهو منقوض بعلم الله تعالى وذهب ابو الحسن الباهلي
الاشاعرة الى انه لا يجوز تعلقه بنظريين معلومين ويجوز تعلقه بضروريين
واختار الامام الرازي وامام الحرمين انه لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك
العلم بهما كالسواد والبياض واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ
والعلم بالعلم بذلك الشئ فهو يتعلق بهما علم واحد وذلك ممنوع اذ قد يعلم الشئ
ولا يعلم العلم به الا اذا التفت اليه مرة ثانية وقال الامام الرازي والمختار عندنا

ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان فسر انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق
بهذا غير التعلق بذلك وان فسر صفة ذات تعلق جاز تعلقه بمعلومات كثيرة في
متعلقات كثيرة ومحله القلب اي محل العلم القلب قال في شرح المقاصد الظاهر من كلام
المحققين ان ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح
الذي امتاز الانسان به عن سائر الحيوانات سواء كان ذلك العلم متعلقا با
الكليات او بالجزئيات ومحله غير متعين عقلا عند اهل الحق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى
في اي جوهر اراد قيام العلم به كان ذلك الجوهر عالما لكن العادة الالهية تقتضي
كونه بالقلب بدليل السمع حيث قال عز وجل ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
وقال تعالى لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القران
ام على قلوب اقفالها ولم يصنف اهل الذكر الاختلاف في بيانه لان الاشاعرة
قصدوا المتعارف بيانه كسائر الاعراض والمعتزلة قد اجمعوا على بيانه الضرورية والا
المكتسبة اي في المكلف بها واختلفوا في المكتسبة المكلف بها الا ان الكلام في
القلب استشهاد متفرع من احد الاحوال تقديره ان محل العلم القلب في جميع الاقوال
الا ان الكلام والبحث في حقيقة القلب بانه عضو صنوبري الشكل في جوف
البدن او الروح او الدماغ كما بين في محله ولا كلام فيه ولا اختلاف في توسط
الالات في الجزئيات حيث قالت الحكماء محل العلم بالكليات النفس الناطقة المجردة
بذاتها ومحل الجزئيات المادية المنتقشة في الظاهرة والباطنة ومنهم من يرى ان المدرك
للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة لكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة
الالات الجسمانية ومناط التكليف القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات
اعلم ان مناط التكليف العقل اجماعا من اهل الملة وان العقل يطلق على معان
فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها العقل بالملكة كما قرر اجمالا وفسره
القاضي بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات و

زادت

وزادت المعتزلة فيه والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح الا انهم يعدونه من الضروريات
على اصلهم وانما قلنا ببعض الضروريات دون كلها لان العاقل قد يفقد بعضها
لفقد شرط التصور كمن فقد وجدان فان الاكمه والعنين لا يتصوران ما
هية الالوان ولذة الجماع قوة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما ثم حالة النوم لاختلال وقع في الالات
وكذا اليقظان المدهش وردت عليه ولا شك ان العاقل كان مدركا
لبعض الضروريات قطعا والى هذا التحقيق اشار بقوله ببعض الضروريات وهي
ليست على الاطلاق بل بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهي اي القوة
الحاصلة عند ذلك القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة الى ان تنتهي الحكم
والحرمة والوجوب والجواز من تكليفات الاحوال والنوع انتهى ومنها اي ومن
الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها ويعسر
تعريفها بحقيقتها وتفارق في الوجود الشهوة وهي مغايرة للارادة في الوجود
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود اذ قد تشتهي
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه الهلاك وقد وجد كل من الارادة و
الشهوة بدون الاخر وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء الكريه
وجد النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة
من الزاهد دون نفرة الطبيعة وقد يجتمعان ايضا في الحرام المنفور عنه وهذا الحكم
جار بين الارادة والشهوة والى هذا اشار المص رحمه الله بقوله والشهوة تعلقها بالقوة
الادراكية كالشهوة بالطبيعة فعلى هذا يتحقق بينهما عموم وخصوص من وجه الا ان
النسبة من النسب الاربعة ليست باعتبار الوجود كما اشار اليه بقوله كالشهوة
على طريق التشبيه دون الحمل وهو المرتضى عند المص قيل في تعريفها اي الارادة
اعتقاد النفع او ظنه وهو مذهب كثير من المعتزلة حيث قالوا ان نسبة القدرة
الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه يترجح

من فقد ذلك قال الامام الرازي وانظر [illegible]

على الآخر عند القادر ويؤثر فيه قدرته او ميل يتبعه اي يتبع اعتقاد النفع او الظن
كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة نفس الاعتقاد
او الظن بل هو امر مسمى بالداعية او العلم بانه عند العالم كمال وفي هذا التعريف
قريب الى التمني لان التمني قد يتعلق بالمحال الراجح وايضا الميل الذي هو مسمى ارادة
وهو بالتمني اشبه منه بالارادة اعلم ان الميل الذي ذكرناه في تعريف الارادة
انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر الكامل وهو تام القدرة
اذ يكفيه العلم والاعتقاد وهذه التعريفات كلها للمعتزلة واما عند الاشاعرة فصفة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع واليه اي الى هذا التعريف اشار بقوله والنفسية صفة
بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا ينكشف عن حقيقة انكشافا تاما
بالحد والرسم بمعنى صفة تخصص الفعل والترك ولا يشترط عندنا باعتقاد النفع
او ميل يتبعه لان الارادة توجد بدونهما فلا يجب حصول احدهما وشرطه بهما خلافا
للمعتزلة وهذا ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الخلاص فانه يختار
احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما على الآخر ولا
على ميل يتبعه بل يرجح بمجرد الارادة وكذا العطشان عنده قدحان متساويان
فيهما في اللذة والصفاء والجلاء ان الشرب لاحدهما متساويان من
جميع الجهات وزعم الشيخ يعني ابو الحسن الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده بمعنى ان الشيخ وكثير من اصحابه زعموا ان ارادة الشيء كراهة ضده بعينها
اذ لو كانت غيرها لزم اجتماع كراهة الضد مع ارادة الضد وهو محال قلنا لا نسلم
استحالة ذلك لان استلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور
بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة بل الشعور بالضد شرط للارادة
عند البعض كالقاضي ابي بكر الباقلاني والامام الغزالي حيث قالا ان ارادة الشيء
مع الشعور يستلزم كون الضد مكروها عند المريد والظاهر خلافه اذ يجوز ان لا يخطر
بالبال اصلا فيتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده وانما الجاء الشيخ على زعمه هذا

اشتراطه

اشتراطه بمعنى المراد وهو فيما نحن بصدده المريد مستندا بقوله تعالى ان الله لا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وهذا الاشتراط ضعيف لا يتوقف
عليه عندنا وضعفه ظاهر للمعتزلة اذ فيه تامل اعلم ان الارادة الحادثة لا توجب
المراد اتفاقا من الاشاعرة مع موافقة بعض المعتزلة سواء كان العزم والتوطين
يبلغ الى درجة الجزم اولا واما الارادة القديمة فتوجب المراد اتفاقا من اهل
الملة والحكماء الا ان المعتزلة قالوا ان تعلق الارادة بفعل او تعلقت الارادة
بفعل من افعال نفسه تعالى لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى واما اذا تعلقت
بفعل غيره تعالى فيجوز لان الارادة والامر بمعنى واحد فلا يوجب المامور وهذا
النزاع يتفرع على ما تحته ومن هذا قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري
من المعتزلة الارادة بقيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان
ذلك المتعلق فعلا وقولا فالفعل اما طاعة واما معصية والقول اما امر واما
تهديد ورد ما ذكراه بانه وصف اعتباري لا وجود له في الخارج كيف والقول
يخلقه تعالى لا وجود له في الخارج فكيف يقوم به صفة وجودية زائدة على ذات
المتعلق انتهى ومنها القدرة اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي صفة
تؤثر وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك عندنا ولذا قيل
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهو لمذهب المصنف وعند الاشعري اي
صفة تؤثر وفق الارادة تتعلق القدرة بها فعنده ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل لان الشيخ قيد التاثير فيها عند التعلق بها ونحن الاشعرية التعلق
بالتمكن من الترك كاف فيها خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ
فعل لان الاصلح واجب على الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فخرج من
التعريف بقوله تؤثر وفق الارادة ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف
تاثير القدرة عليه فخرج ايضا ما يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط
العنصرية او يكون مبدأ الافعال المختلفة اشار الى تفسيره بقوله وهو ان القدرة

ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وتقييده
بالقريب حشو زائد اذ المراد بالتأثير التأثير بالفعل لا بالواسطة فيخرج عنها
والقوة ايضا اعلم ان القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن
به ان يصدر عنه افعال شاقة ويقال للقدرة والمراد بها هنا قسيم القدرة و
هو اعم من تلك القدرة كما قال ابن سينا انها مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو
آخر قوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وانما قيده بالحيثية
ليدخل فيه المعالج نفسه لان التغاير بالاعتبار كاف فيه كالطبيب فانه
يؤثر من حيث هو طبيب وينفعل بما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى
الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس
الناطقة المعالج المتأثر هو البدن هما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وتحصيل
الملكات المهذبة انتهى اعلم ان القوة بهذا المعنى ينقسم الى اقسام اربعة لان
الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى كلا التقديرين
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا والى هذا التقسيم اشار بقوله
اما مع القصد والشعور او بدونه وكون تلك الافعال اما مختلفة الآثار
اولا اي لا يكون مختلفة فالاولى اي صفة المؤثرية التي تصدر عنها القصد والشعور
مع اختلاف الآثار والافعال واتحادها في التأثر هي القوة الحيوانية المسماة
بالقدرة والثانية بغير بدون القصد وهي القوة المؤثرة على نهج واحد
من غير اختلاف في الآثار وهي القوة الفلكية والثالثة اي المبدأ للآثار
والافعال المختلفة لا على سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية والرابعة
وهي المبدأ للاثر الواحد بلا قصد وشعور وهي القوة العنصرية وايضا
القوة قد يقال للامكان المقابل للفعل لا للقدرة كما يقال الانسان كاتب
بالقوة اي من شأنه ان يكون كاتبا والقدرة الحادثة مع الفعل لا قبله

اعلم ان الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم اتفقوا على ان القدرة صفة وجودية
يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل فيلزم منه ان القدرة
الحادثة تتعلق الى المقدورات وتؤثر فيها قبل صدور الفعل وبعده وبين
ذلك بقوله مع الفعل لا قبله كما هو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة خلافا لاكثرهم
حيث قالوا القدرة قبل الفعل وتتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال
حدوثه وعمدة ادلة الشيخ انه لو لم يكن مع الفعل لكان الفعل الحادث
بلا علة المحوج هو الحدوث عنده والحدوث عرض لا يبقى زمانين وتعلقت قبله
لزم بقاء الاعراض واللازم باطل لامتناع بقاء الاعراض والملزوم مثله فثبت
ان القدرة الحادثة مع الفعل الحادث وهو المطلوب ورد بالمنع اولا بانه لا نسلم
امتناع ذلك لم لا يجوز ان يكون العرض باقيا زمانين لان المحوج هو الامكان
لا الحدوث حتى يلزم منه ان يكون الفعل الحادث بلا علة وبعد تسليم ذلك والامتناع
المسلم لزم البقاء لم لا يجوز ان يكون المراد بانها اي القدرة الحادثة تستمر بتجدد
الامثال كالعلم وغيره من التمني والميل ونحو ذلك حالا لا نزاع في جواز سبقها
على متعلقاتها كما هو قبل الفعل وفاقا منا ومنكم ورد بالمعارضة ثانيا على الشيخ
الاشعري حيث قالوا اي المخالفون من المعتزلة لو لم تتعلق القدرة الحادثة
الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وهو محال لانه يلزم منه تحصيل الحاصل ولزم
ايضا امتناع التكليف اي لو كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان
يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة
المتقدمة فوجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل اجماعا
ولو جوز الشيخ تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له لجاز تكليفه
بخلق الجواهر والاعراض والاجسام اذ لا مانع من التكليف سوى كونه غير
مقدور له ورد بالمنع ثم بحث الامكان من ان المحال فيه تحصيل
الحاصل بتحصيل آخر وذلك تحصيل بتحصيل الاول الذي يلزم الحصول بذلك

التحصيل وهو الشيء الممتنع وبانه عطف على قوله بما سبق بعض ورد بانه ان اريد
يكفي في التكليف كون الفعل مما يتوقف به القدرة في الجملة او بالاتيان
به بحيث لا يكون مستحيلا بالذات كايمان الكافر فانه ممكن بالذات بل واقع في
كثير من امثاله بخلاف قلعة الجبل فانه ممتنع والقياس مقارنته فعلى الاول معنى
على التعريف الاول مع ان القدرة الحادثة مقارنة بالفعل لا قبله المعتزلة
لا يكون قادرا من له صحة الفعل والترك والممتنع لا يكون كذلك عندنا كالزمن
يكون لم وهو القعود المقعد مما ذانا الله تعالى من ذلك والقدرة الحادثة
لا تتعلق بمقدور من مطلق سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين
لا معا ولا على سبيل البدل لانها مع المقدور ولا شك انا نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغايرا لما نجده عند صدور الاخر وهو مذهب الشيخ ابي
الحسن الاشعري خلافا للمعتزلة الا انهم فرقوا بين افعال القلوب والجوارح و
قال ابو رادوني من المعتزلة على انها تتعلق بالمتماثلات قال الامام الرازي
القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة الحيوانية بحيث متى
انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة
الاخر حصل ذلك الاخر واشار الى هذا التحقيق بقوله والحق ان القدرة لكن
هي مبدا الافعال تاثيرا بان يخلق الله تعالى في القادر صفة شانها التاثير او
سببا عاديا بان يخلق الله تعالى سببا ظاهرا او توجد تلك القدرة مع الفعل
بعده على الطلاقة ومع جميع شرائط التاثير عن مقارنة الحادثة الى القدرة ا
المقارنة وان جمعت معها حصل التاثير وجد الاثر في متعلقاتها لا يكون الا معه
انتهى والعجز قيل في تعريفه ضد القدرة بمعنى عرض موجود مضاد للقدرة
باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم والاشعري فيه قولان
والاصح من قوليه والعجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن
القعود الموجود لا على سبيل القيام المعدوم ولذا قال فلا تتعلق الا بالموجود

فان

فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا غير وهو الاصح وقيل عدم ملكة وهو القول
الثاني باجماع العقلاء على ان عجز الزمن عن القيام مع انه عدم ملكة لا عدم
محض مستدلا باجماع الشيء المفيد للقطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان
بالمثل لا عن عدم الاتيان مطلقا فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول وعاجز
عن القعود بالمعنى الثاني فالمتحدون المعارضون بنبوة النبوة عاجزون بالمعنى
الاول عن الاتيان بمثل القران وادلة هذين القولين مضطربة ولذا لم يلتزم
المصنف احدهما الا بالتقديم وهو اعرابا بالقبل وجعله مشتركا بين المعنيين
المذكورين بعض بين عدم القدرة وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة
تقوم فيهما خلاف اللغة والعرف ولو سلم الفعل باشتراك اللفظ فالكلام
فيما هو المتعارف الشائع بالاستعمال والقدرة تضاد الخلق بالكمال
المحبة وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر ولا علاقة
في كونه مضادا لما ان افعاله اي اثار الخلق صادرة عنه بسهولة من غير
تعب ومشقة وبلا روية اي من غير ان يردي في وقف وسوية عطف
على الفعل والمتفق جميعا اي بعيد ربسوية اي عن صدور امثالها باستواء الاثار
فخرج بهذه القيود غضب الحليم والواقع نفوذ من غضب الحليم اعلم ان الخلق
ينقسم الى فضيلة هي مبدا لما هو كمال ورذيلة هي مبدا لما هو نقصان الى غيرها
مما لا يكون شيئا منهما اد النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه
يحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي تشعر بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة
عقلية ملكية وثانيها القوة التي تجذب بها ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة
بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن وما يولمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل
واحد من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط ومن رام الى تفصيله فليرجع
الى كتب الاخلاق وهي تضاد البتوم اي لا فيه التردد واعلم ان المعتزلة وكثيرا
منا اتفقوا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم حال النوم وجواز

صدور الافعال المحكمة المتقنة منه بالتجربة الصحيحة ثم اختلفوا فيها فقيل
هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة بل
يضاد العلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر
الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني وكثير من اصحابنا حيث قالوا
لا قطع بكون تلك الافعال المتقنة مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية بل كل
محتمل بلا مرجح والمص رحمه الله تعالى اختار هذا الوجه لانه ان اخذ فيها معنى
القصد والشعور كما هو عند البعض فهو يضاده اذ لا قصد ولا شعور
في النوم والا فلا فان قيل اذا كان النوم مضادا للعلم وسائر الادراكات
فما تقولون فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع والذوق وغيرها من
ادراكات في المنام قلنا الرؤيا خيال محض عند جمهور المتكلمين لا ادراك في
العادة اذ النوم ضد الادراك واما بطلانه عند المعتزلة فلفقد شرائط
الادراك من مقابلة المرئي وانبعاث الشعاع وتوسط الهواء والبنية
المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط وقال الاستاذ ابو اسحق
المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم وبين ما يجده المستيقظ
من ادراكاته وقالت الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وارتسامه
فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس
الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال المعبر عنه في لسان الحكماء وفي الشرع
باللوح المحفوظ فان جميع صور الكليات بل الكائنات من الازل الى الابد
مرتسمة فيه ومن شان النفس الناطقة الاتصال بتلك المبادي اتصالا
روحانيا وتنتقش فيها مما كان وما سيكون او ما هو كائن الان الا ان
استغراق النفس الناطقة في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم
ادنى فراغ من البدن اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها ما يقرب منها

والاو

والاولاد والاقاليم والبلدان او ما يتعلق بمصالح الناس فيما رآه من العقل
الفعال فيكون الواقع مطابقا لما هو في نفس الامر ولا يتصرف فيها الخيال فيورده
الخيال كما هو بعينه فيقع ما رآه من غير حاجة الى التعبير وقد يتصرف فيه الخيال تصرفا
قليلا فينتقل المعبر من الامر الكلي الى نظيره بمرتبة او مراتب فيحتاج الى التعبير
وهي تتفاوت وجوه المناسبة في تلك الانتقالات اذا كثرت تعسر على المعبر
طريق الوصول الى التعبير ولهذا قال الله تعالى حكاية عن اهل التعبير قالوا اضغاث
احلام وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين والثاني ان يرد على الحس المشترك
مما ارتسم فيه في اليقظة فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال
يراه في منامه او ان يرد عليه ما يوجبه عرض كثوران خلط من الاخلاط
الاربعة او بخار او تغير مزاج او روح فتغيرته قوة المتخيلة اثارا بحسب
تلك التغيرات فان الدموي يرى في نومه اشياء حمرا والصفراوي يرى النيران
والسوداوي الادخنة والبلغمي يرى المياه والوان البيض ونحو ذلك
وبالجملة فالمتخيلة تحاكي بما يناسبه من الصور وكل ذلك بقسميه من قبيل اضغاث
الاحلام لا يتبع هو ولا يعتد به ولا يعتبر بمقتضى عدم التعبير انتهى واهل الصواب
بخلاف المعتزلة في ان المقدور هل هو يتبع العلم او الارادة لانه لا يوجد
باختلافهم فيه والحق ان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة
بتفاصيلها ولا قدرة للعبد في المقدور الا باقداره تعالى ومنها اي من
الكيفيات النفسانية اللذة والالم ولم يعرفهما المص رحمه الله تعالى من غير نفسه
لا بداهتهما اذ كل عاقل يدرك حسا منه بدركهما من نفسه ويميز كلا منهما
عن صاحبه وقد يقال من تفسيرهما عند القوم بادراك الملائم والمنافر من
حيث هما كذلك انهما اي اللذة والالم نوعان من الادراك لا نفس الادراك
بمعنى العلم وذلك القول مبني على احتمال ان يراد من الادراك الواقع في تعريف
القوم الاصابة والالوجدان لان لمدرك الشرعية يكفي بحصول صورة

شارية ونيل ذلك الشيء لايكفي الا بحصول ذاته واللذة لايتم بحصول ما يساوي اللذة
بل انما يتم بحصول ذاته كما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك وذكر الادراك مع النيل اشعارا بانه
ليس اعني الادراك ونيله بل هما الاصابة والوجدان وذكر الوصول لان
اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط بل ادراك احصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله
اليه وبعضهم عطف على مقدر تقديره هكذا فسره القوم وذهب اليه بعض
وذهبوا على ان كلا منهما اي اللذة والالم خروج عن الحالة الغير الطبيعية كما
ذكره الطبيب الرازي حيث قال اللذة امر عدمي وهي زوال الالم وما يتصور
منهما انما هو دفع الالم كالاكل فانه دفع لالم الجوع وكالجماع فانه دفع لالم دغدغة
المني عنها وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها الى
الطبيعية المستمر ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكه الذي هو اللذة
اهل الصرف من جهة الحكماء حيث لم يتوقف الالم بالخروج وقالوا الالم سببه الذاتي
تفرق الاتصال فقط بالتجديد السليم وهو مذهب جالينوس كالحار والبارد
في الاصوات القوية تولم بالتفريق البالغ لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاتها
الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي لجميع الالم
وانكره الامام الرازي حيث قال ان من عقر بعض بدنه بسكين شديدة الحدة في
الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذاتيا لامتنع التخلف عنه وحكى
ان سبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج ولا التفرق ولا الانفصال
وزاد ابن سينا للالم سببا آخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما التفرق
الاتحاد على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو المزاج الخروج عن الاعتدال وكل من
اللذة والالم اما حسي كالاكل والشرب واستماع النغمات اللطيفة والاصوات
الكريهة وسائر المحسوسات او عقلي وهو اقوى من الحسي كالجاه والنفقة والادراك

عقابيه

عقابيه الاشياء على ما هي عليه بل الاطلاع على مسألة واحدة كما حال ابو يوسف
رحمه الله تعالى ابن ابناء الملوك من هذه اللذات والحسي من الالم اقوى بل العقلي منه
وهو اما بالالم والحزن والغصة سواء كان كل منها دنيويا واخرويا او بالمغلوبية
والمقهورية او بحدوث الوقوع في المعركة والمهلكة ولا شبهة انه اقوى منها
سيما الحسي يعني انه من الالم الحسي واحضر منه بالمس الاول بسم وفيها اذا التأثر
بالجماد في الموكل اقوى من العقل المجرد عن المادة بخلاف اللذة ومنها اي من
الكيفيات النفسانية يعني المختصة بذوات الانفس الصحة والمرض وهاتوا
توامان فالصحة قد تقرها اما الا صالتها او لشرفها او لنكتة اخرى تختص
بالتمام ملكة اي كيفية راسخة او حالة غير راسخة ولم يكتف بذكر احدهما
تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وهي ظاهرة وقد لا تكون راسخة كالناقه الذي
نقاقه وخلص من المرض ولم يكن له قوة راسخة يصدر عنها الافعال والآثار
لاجلها وبواسطتها من الموضوع اي من الفاعل والمنفعل لا المبدا وكما زعمه الامام
الرازي سليمة اي حال كون تلك الافعال سليمة غير سقيمة وهذا التعريف يعم انواع
الصحة اذ تدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات بل النباتات ايضا لانه لم
تعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سالما فالنباتات اذا صدرت
عنها افعال وآثار من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب
ان تكون صحيحة الا ان التعريف مختص بالحيوان لان في العرف لم يطلق تلك
الكيفية حالا او ملكة فخرجت عن التعريف ومن ذلك ربما يختص الصحة وتعريفها
بالانسان والحيوان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان او الانسان الى آخره كما عرفها
ابن سينا بهذا التعريفات في كتاب الشفاء وانما قدم الملكة على الحال ترجيحا للكل
او بالتقديم لان الملكة علة غائية لها والغائية متقدمة في الذهن وان كانت
متأخرة في الوجود او لان القوم اتفقوا على كون الملكة صحة واختلفوا في الحال حيث
قيل انها صحة وقيل هي واسطة فخرجت لذلك والمرض ملكة وحالة مضادة للصحة

ومقابلة لها بالتضاد او تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل ماوفة
وهذا التعريف ايضا يتم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يختص على
قياس ما سبق كما عرفت انفا او عدم ملكة لها اي عدم الصحة عما من شانه ان يكون
صحيحا لان الاطباء اتفقت على انها تنقسم الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال وكل ذلك خروج عن الاعتدال والخروج امر عدمي لا كيفية موجودة ولا
عرضا وقد يتسامح بجعلهما من المحسوسات مع انهما من الكيفيات النفسانية لان
مقصود الاطباء لان المرض كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور الثلثة ونقسم
باعتبارها وتسامحوا في التعريف عما ذكر فقالوا الحمى اي تلك الحرارة الغريبة التي
تنشا من سوء المزاج كانهم حكموا بانهما من الكيفيات المحسوسة وعلى هذا اعترض الامام
فخر الرازي بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة كما مر ولا شك ان هذه
الثلثة غير داخلة تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحالة والملكة اما سوء المزاج
فظاهر انه من المحسوسات كما ذكرناه انفا ولما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل
واما كون تلك الكيفية غريبة متنافرة فهو من باب المضاف واما سوء التركيب فليس
شي منه داخلا تحت الحال والملكة لانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل
او انسداد او تجويف من المجاري يخل بالافعال وكذا اتصاف البدن بها لانه من
مقولة ان ينفعل والانسداد من الوضع والافتراق عدمي وغير ذلك مما علم
في فن المعقولات فاذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم تدخل الصحة تحتهما
لكونها مضادة له لان من شرط التضاد كونه حقيقيا قلنا لا نسلم اشتراطه بالحقيقي
لم لا يجوز ان يكون التضاد بين الصحة والمرض مشهوريا وبعد تسليم كونه حقيقيا
لم لا يجوز ان يكون مقصود الاطباء من هذا التقسيم ان انواع المرض كيفيات نفسانية
تابعة للامور المذكورة مخلة بافعال غير معتدلة فلا يتجه ذلك الاعتراض على
مساق كلامهم فيه ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وافة الجميع او جميع الافعال
كانت بينهما واسطة كالناقه حال النوم وسماها حالة ثالثة ومثلها بقوله كما

كالناقهين والاطفال والمشايخ اذ يقال لهم لا اصحاء ولا مرضى والاتي
اي وان لم يشترط سلامتها بل لم يشترط اتحاد المحل والزمان والجهة فلا اي فلا تثبت
الواسطة وقال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض واسطة هي لا صحة و
لا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى وهذا التوفيق بين نزاع الكلامين المعتبر
وعدمه كما ينبغي ان يريد بهما التضاد الحقيقي كما كانت بين الصحة والمرض واسطة
وان اريد به المشهوري فلا واسطة بينهما والثالث الكيفيات المختصة بالكميات
متصلة كانت او منفصلة كالاستقامة والانحناء للخط اعلم ان الخط مقدار
وهو اما مستقيم او منحن فالمستقيم خط يقع على النقطة المفروضة عليه متوازية
على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والمنحني على خلاف
ذلك اي بعضها ارفع من بعض والتقعير اي التقبيب والتقبيب اي التكسر
المحدب اللذين هما للسطح وانت خبير بان الخط والسطح من قبيل الكم المتصل
اعتبار الذات والزوجية والفردية اي كالزوجية والفردية اللتين عرضتا
للعدد الذي هو من قبيل الكم المنفصل وبيان ذلك ان الكيفيات المختصة بالكميات عارضة
لكم اما وحدها او مع غيرها والاول ان كان لكم المتصل فعروضها للخط بالاستقامة
والانحناء وللسطح بالتثليث والتربيع مثلا فانهما عارضان للمثلث والمربع
وكذا التخميس والتسديس والتقعير والتقبيب والتحديب والتكوير وغيرها من الاشكال
العارضة للسطوح التي كثرت اصنافها على ما يبحث عنها في علوم الرياضيات
وان كان للمنفصل فعروضها للعدد بالزوجية والفردية فانهما عارضتان
للمعدودات الكثيرة والثاني اعني مع غيرها تلك الكيفية لا وحدها كعروضها للجسم
التعليمي واشار الى هذا بقوله وكالخلقة باعادة الكاف اشارة الى اختلاف
فيهما بهذه الاعتبار الى نكتة اخرى حيث جعلها البعض من مقولة الكم والاخرونية
بيان ايضا منها بقبولها التفاوت بالاصغر والاكبر اعني مجموع الشكل وهو
عارض لكم المتصل من انه يحاط بحد واحد او اكثر واللون اي مع اعتبار اللون

وهذا وان كان خلاف الظاهر الا ان اجتماع الشكل واللون الذي يحسبه موجب
ذلك المجموع باعتبار الوحدة بالحسن والقبح من ان الشكل اذا قارن لونا وحدة
حصلت منها كيفية وحدانية باعتبارها جاز ان يقارنه حسن الصورة او
قبح الصورة وهما غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده واللون وحده
والى هذه التكلفات اشار بقوله وفي هذا التفسير تعسف مع خلاف الظاهر لما يطلق
لفظ اي على الظاهر والمتبادر وكالزاوية اشار باعادة الكاف اي وكالزاوية
الا اختلاف فيها ومن ذلك يحتاج الى تفسيرها فقال وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى وتلك الاحاطة اي هيئتها عارضة للزاوية لا نفس الخطين و
لا السطح نفسه حتى يلزم انها كم متصل على زعمهم كانه مقدار والمقدار ليس بكيف
وما قيل في تعريفها انها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة و
على هذا التعريف يكون كما لا شبهة فاجاب عنه بقوله ففيه تسامح وانما المقصود منه
تحصيل هذا المطلوب لا التعريف بحقيقتها الرابع الاستعداد وهو على قسمين عند
المصنف رحمه الله تعالى وعند الجمهور على ثلاثة اقسام على سبيل التحقيق الكيفيات قسمان وهي استعداد
شديد على ان ينفعل نحو القبول والانفعال بسهولة اي يمكن القبول الذي ما بسهولة
او بسرعة وهو اي هذا طبيعي كالمراضية واللين ويسمى الا قوة والضعف
وان لا ينفعل اي هو استعداد شديد على ان ينفعل ويقاوم عن نحو الدفع و
الا قبول اي يمكن المقاومة ويطول الانفعال كالمصاحبة والصلابة وهذا
هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل الرض وبابه من الانفعال ويسمى القوة استعدادا
فيكون قسما مقوة الشيء كالقوة على المصارعة وهو استعداد جسماني بدني
او جارح كالمصارعة وترتبا بالمصارعة مثلا تتعلق بصلابة هذه الصناعة وصلابة
الاعضاء وبقدرة العقل والانس من هذه الثلاثة من الكيفيات الاستعدادية لان
العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة
على ما مر وما هو الا طن من الجمهور باقسام القوة على الاستعداد والى الفعلي

والا ضعف ذلك وبه والمختلف الجمهور والعوه قوة استعدادية صح

فصل

فصل الاين الى الثالث من الانواع الاربعة من المقولات العشر الاين وهو
الكون في الحيز اي الحصول فيه وجوده ضروري كشهادة الحس السليم و
كذا انواعه الاربعة على راي المتكلمين

وهي السكون والحركة والافتراق
والاجتماع لان حصول الجوهر
في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر
او لا الثاني ان كان
ذلك الحصول مسبوقا
في ذلك الحيز
فسكون وان كان

الوقوع لجواز ان يكون بينهما خلا وعند المتكلمين خلا فالمحكي والى هذا
التقسيم اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله فان اعتبر حصول الجوهر بالنسبة الى جوهر
آخر فاما ان يمكن تخلل ثالث بينهما فافتراق والا فاجتماع وان لم يعتبر
فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة انتهى التقسيم واعترض
بانحصاره في هذه الاربعة اي في الحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز
في اول زمان حصوله وحدوثه غير مسبوق بكونه آخر في ذلك الحيز فلا يكون
سكونا ولا حركة فالجوهر في اول حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن فحصل من
التقسيم قسم خامس فلا ينحصر في الاربعة اجاب عنه المصنف رحمه الله تعالى على طريق التحكم
بقوله فالحصول في آن الحدوث خارج اما من التقسيم او اما من المقسم فعلى الاول
يكون قسما خامسا متوسطا بين الحركة والسكون يعني ان ذلك الجوهر في اول
زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن فذهب اليه ابو الهذيل وعلى الثاني
يصير ذلك الجوهر هو المبحوث عنه لان حدوثه خروج من كتم العدم فلا تمايز بين
الاعدام حتى يبحث عنه فافهم وقيل بالسكون اي داخل فيه فانحصر في الاربعة
وهو المذهب ابي هاشم واتباعه والتاخر قبله قالوا ان الكون في اول الحدوث
سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان اذ كل واحد منهما
يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما واذا كان احدهما
سكونا كان الآخر كذلك فهو لازم يعتبر في السكون اللبث والمسبوقية بكون
آخر لان اللبث امر خارج زائد على السكون غير معتبر في مفهومه ويرد عليه ان الحركة
ايضا مماثلة للسكون لانه يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز الآخر فينتقض بكون
الحركة سكونا او السكون حركة لكونهما متماثلين وهذا القول محض وضعيف قام
المولى الخيالي وله فرع في تعريف الحركة والسكون ان الحركة كونان اولان في مكانين
ثان والسكون كونان ثانيان في مكان اول لم يرد عليهم ذلك والى هذا التحقيق
اشار بقوله والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد فلا تمايز بالذات لا لو فرضنا

مسبوقا بحصوله

في حيز آخر محركة

والاول ان كان ذلك الحصول المعتبر بالنسبة الى آخر
بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون

الو

ان ما حدث في مكان وانتقل منه الى مكان اخر في الان الثالث لزم ان
يكون كونه في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا تمايز الاحياز بالذات
وربما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة
وسكونا باعتبارات مختلفة كمن ركب السفينة الجارية فهو متحرك باعتبار زواله
عن حيز الى بلد وساكن باعتبار قعوده فيها وباعتبار مقارنته اهل السفينة من
الاجانب لحصول بينهما اجتماعا وباعتبار تباعده وغيبوبته من العيال والاقارب
لحصول بينهما افتراقا وكالجوهر المتوسط الباطن على راى والقول بتضاد الاكوان
هذا جواب بخرد من بعض كيف يصح ان يقال ان الشخص الواحد ربما يكون كذا وكذا
مع ان المحققين من المتكلمين كالقاضي واتباعه قد اطلق القول بتضاد الاكوان
الاربعة قلنا معناه امتناع اجتماعها اي الاكوان عند تمايزها في الوجود
بعض مرادهم ان الاكوان متمايزة في الوجود ومع التضاد بحجة امتناع الاجتماع
وتوهم جهة التمانع لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان وجبا تخصيص الجوهر
بجوهر واحد فهما متماثلان فلا يجتمعا كالحصول الاول والثاني في حيز واحد ذكر
منها البتة مستدا الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان وجب كل منهما تخصيصه
بحيز اخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهر في ان واحد في
حيزين متمايزين في الوجود والحركة قد يراد بها هو المحقق منها والثابت
الموجود من الحركة في الخارج وهي اي الحالة التي بها المرادة من الماء الموصول
لان لفظه وان كان مذكرا لكنه يطلق على المذكر والمؤنث الغير الحاصل بين
ان الحالة المرادة من الحركة المحققة الحصول بعد الحصول في حيز اخر لها هو المحقق
المحقق منها وما هو الموهوم منها وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار والا
الاستمرار في الحالة المستمرة الغير الثابت فهي امر كلي ومعنى كونه موهوما انه بعنف
الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم لكنه على التجدد والانقضاء
كالزمان لا على الاجتماع كالخط واشار الى هذا التحقيق بقوله المتعاقبة فان

جدا والسكون اي الكون الثاني في الحيز والحصول فيه ان لم تشترط فيه اللبث
والمسبوقية فالحركة سكون بمجرد الحصول او سكنات بعضها حركة من سكنات
او ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة وان اشترط اللبث
والمسبوقية فلا تكون الحركة سكونا ولا الحركة من السكنات فالحركة حركة والسكون
سكون والنزاع لفظي وهذا هو اي الساكن المحقق المشروط فيه اللبث والمكث
في انين في مكان واحد الحصول الثاني بعد حصول الاول في الحيز او مجموع
الحصولين معا فيه تردد حيث قال البعض السكون نفس الكون الثاني و
الاوائل انه هو مجموع الكونين الا ثاني فقط ولكل وجهة من الكون الباطن اي
الجوهر المتوسط من اجزاء الجسم المتحرك متحرك ايضا وان الشخص الواقف
عند هبوب الريح او جريان الماء بعقبه اي على ذلك السحر الواقف انه ساكن
فان قيل كيف حكمت بان هو الحق والقوم متردد فيه حيث قالوا الجوهر
المتوسط الباطن متحرك والا لكان ساكنا اولا واسطة بينهما ولو كان ساكنا
لزم الانفكاك والانفصال ببعض الاجزاء عند بعض وهو مح وقالت الاخرون
انه اي الجوهر المتوسط الباطن والواقف عند الريح والماء والمستقر في السفينة
المتحركة ساكن لان الجوهر المحيط به لم يفارق الاجزاء ولم ينفصل عنها فهو مستقر
في حيزه فلا يكون متحركا اجاب عنه بقوله ومبنى التردد والاختلاف في ذلك
مبني على التردد والاختلاف في حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد الموهوم
كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط بخروج كل منهما من حيز الى
وان فسر بالجوهر المحيط الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو في بحث المكان
لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا وان فسر الحيز بما عقد عليه تنقل الجواهر
كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا وقول الكفوف
الحركة خروج من القوة الى الفعل اعلم ان الكلام في هذه المبحوثات كثير على قوم
قوم لعدم الواقعية فذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين

في كم وقالوا الحكماء هو حركة جسم من القوة الى الفعل
مدركا اياه سهل دليل الجسم سيما فيما الى الصورة الخارجة
والموجودة منها او مع الحركة كون الجسم

الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفية لها يكون الجسم ابدا متوسطا بين
المبداء والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الوقتية فيما بين
المبداء والمنتهى انين بل يكون في كل ان في حيز اخر ويسمى بها الحركة بمعنى التوسط
وهذا المعنى يناخر الاستقرار فيكون الحركة ضد السكونين المتنفر عنه والسكون المتنفر اليه
المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو الحركة بمعنى القطع
ايضا قالوا الجسم اما ان يكون متحركا او لا الثاني السكون وهو عدم الحركة عما من شانه
ان يكون متحركا والحركة على ما عرفها المعلم الاول ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فيكون بالقوة من وجه وبالفعل من وجه وكونها
بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك فاولهم من انها خروج من القوة الى الفعل
على التدريج اي وقوع الشي في ان بعد ان او يسيرا يسيرا بل بعسر او لا دفعة
واحدة انما قيده بالتدريج او ما في معناه احترازا عن مثل تبدل الصور
بالهوائية فانه انتقال دفعي لا يسمونه حركة بل كونا وفسادا ويبتنى على ايراد تعريف
بهذه المعاني جوابا من اعتراض المتاخرين بان هذا التعريف دوري لانه موقوف
على معرفة الان والبسء والدفعي يعني ان هذه الامور متوقفة عليها الاوقفة
وللادفعة ويسير ايسير والتدريج بتصورات اولية لاعانة الحكم السليم عليها
واما الان والزمان فمبحثهما بان لهذه الامور في الوجود ولا في التصور
فلا دور ولا خلل وهذا هو الصواب بالجواب والموجود منها المعنى الجسم متوسطا بين المبداء والمنتهى على الاستمرار لا على الاستقرار لكان مشاركا فيها وثانيا
كلية منصفة الممتدة من الحركة كما عرفه المعلم الاول بالمعنى الثاني على ما عرفه
اي في وجوده فكذا الامر الممتد الكلي لا يوجد الا في الوهم لاستحالة وجوده لكل
للحركة في الاعيان وهي الحركة بمعنى القطع اذا المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم
يوجد تمامها فاذا وصلت انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا
بل وجوده في الوهم والخيال ولا بد له ان يوجد من الحركة في وجود اخر خارجيا

وهيا لانه اعم من الحركة بمعنى القطع او بمعنى المتوسط كما مثله بمعنى بمقتضى
الستة امور لان ما تقع فيه الحركة اربع على ما هو المشهور الاول الكم والثاني
الكيف والثالث الاين والرابع الوضع والحركة في الكم على اربعة اوجه
لان الحركة في الكم اما بطريقة الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون
بانظمام شي اولا الثاني اما ان يكون بانفصال شي اولا الاول التخلخل
الثانية التكاثف الثالثة النمو الرابع الذبول كما سيجئ ان شاء الله تعالى و
لا تقع البواقي الست من المقولات العشرة وهو الكم والمتى والملك والاضافة
والفعل والانفعال وسيذكر ما لحق بصدده في بيان الامور الستة الاول
منه الحركة وهو المبداء والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة
وهو المقولة على كثير من الجنس العالي الذي يتنقل المتحرك من نوع منه الى نوع
اخر او من صنف الى صنف اخر من نوع والرابع ما به الحركة اي سببها الفاعلي
وهو المحرك والخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك والسادس
الزمان الذي تقع فيه الحركة واراد المص رحمه الله تعالى تفصيل ذلك هيهنا
فقال في الاين ظاهر لا يحتاج الى البيان وفي الوضع كحركة الفلك على نفسه
فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكانه الى مكان ليكون حركته اينية ولكن تتبدل بهذا
الوضع وضعه الاصلي لانه تتغير بها نسبته الى امور خارجة عنه اما حاوية
او محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع
وفي الكم النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينظم اليه ويتداخل في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم فان السمن ليس في جميع الاقطار واما الورم
فليس بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في
جميع الاقطار على نسبة طبيعية بعكس النمو والذبول والفرق ان الواقف في
النمو قد يسمى كما ان المتزايد فيه قد يهزل وهذا هو الموجه عند السيد السند قدس
سره والتخلخل اي ودكا التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينظم اليه جسم اخر و

الفلك دايرة للفلك حركة لا يخرجها من مكانه واما يتبدل
بالدلك الا النسبة اجزاءه الى امور خارجة عنه حاوية ومحوية
كحركة الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كحركة فيتبدل الهيئة
الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع والحركة في الكم
بعضها باعتبار كالنمو وهو الزيادة لورود مادة تزيد في
كمية الجسم والذبول وهو النقصان في الاجزاء كما في المدقوق
والتحليل

ويدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه اولا وقيل
انه لم ينقص عنه جزء حين صغر اذ ولا زاد حين عاد بلا انضمام جزء فيه والتكاثف
وهو ضد التخلخل يعنى انتقاص حجم الجسم من غير ان ينقص عنه جزء واعلم انهما بهذا التعريف
صار غير الانتفاش وهو تباعد الاجزاء بعضها عن بعض وتداخلها الهواء او جسم
آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده عبارة عن الاندماج اى بتقارب
الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف
بعد نفشه وقد يطلق التخلخل على الانتفاش والتكاثف على الاندماج باشتراك
اللفظ فانهما من مقولة الوضع والتخلخل على الرقة والتكاثف على الثخانة فيكونان
من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولتى الوضع والكيف
وواحد منها حركة من مقولة الكم على ما نحن فيه وفى الكيف تسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح
استحالة كتسود العنب وتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى الا انه لا
لا يكفى فيه التدريج مع الجزم بعدم الكمون فيه والورود عليه اشار الى ابطال
المذهبين السخيفين حيث من الناس من انكر الحركة وانتقال الجسم من كيفية الى اخرى كما دفعيا
كان او تدريجيا فالماء عنده يصير باردا والبارد حارا وزعم ان ذلك الذى يرى
من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس يسمى تغيرا وانتقالا بالكيفية بل هو كمون
واستتار بالاختفاء لا حركات متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز
وظهور لا حركات متصفة بصفة اخرى وهما اى الاتصاف بتلك الصفتين موجودة
فى الجسم دائما لان كل جسم مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب
الظاهر وتوسعوا بذلك الى انكار الكون والفساد وابطله المصنف بقوله
مع الجزم بعدم الكمون فيه ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا مثلا بدخول اجزاء نارية
من خارج وورودها عليه مع الاعتراف بالكون والفساد دون الاستحالة وهذا ايضا
باطل واشار الى بطلانه بقوله او الورود عليه الا انه لا يحل من هذه المواضع
انه ينقلب بعض اجزائه نارا وتختلط بالمائية وبطلان ما ذهبوا اليه كله ظاهر

والتكاثف وهو الزيادة والنقصان دون ورود زيادة ونقصان والحركة فى الكيف

على كل حال ... كحركة الجارحة ويرد عليه ... بالذات كحركة النفس

ادنى فطانة وتلك الحركة بالذات لحركة السفينة بنفسها وبالعرض وبواسطة حركة
السفينة لحركة راكبها ومنهم من جعل الواسطة على قسمين الاول هو الواسطة فى
الثبوت والثانى هو الواسطة فى الوجود لحركة المفتاح وحركة اليد فلا تغفل عنه
والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا اى وان لم يكن المحرك خارجا
عن ذات المتحرك فذلك اما ارادية او طبيعية مع القصد والشعور ارادية وبدونها
طبيعية وهى قوة سارية فى الاجسام يصل الجسم بها الى كماله الطبيعى فيدخل فيها حركة
النمو والنبض وسمى المراد بالاول الحركة فى الكم وبالثانى فى الكيف وكذا النفس
بفتح النون والفاء من جنس الاجسام اى مطلقها اذ النفس غير مختلفة فى نوع
واحد من اجسام ذوات الانفس ولها من جنس امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها
بان تتوالى التخيلات المستتبعة للارادات الى ان يتحصل الارادات فى النفس والحركات
فى المسافة وقتا من الاوقات فارادية اى فحركة النفس ههنا كحركة ارادية وما قيل
ان الطبيعية اى الحركة الطبيعية لا تكون الا صاعدة او هابطة كما ان الاعتماد اما
الى فوق او الى تحت وهما المسمى بالخفة والثقل ويسمونهما الميل فلا يتصور الا
بالصعود والهبوط وما ذكر من النمو مثلا يتحرك الى الاقطار كلها فكيف يعلم
من الطبيعى اجاب عنه بقوله فانما هو اى الحركة الطبيعية منحصر فى ذينك النوعين اعنى
فى البسائط العنصرية لا فى الحركات التى صدرت عن الاجسام المركبة على ما هو المبحوث
عنها ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه اعلم ان الموجود من الحركة لا بد له من امور ستة
فوحدة الحركة متعلقة بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها ضرورة لان الوحدة
اما جنسية او نوعية او شخصية على ما مر فى مباحث الوحدة فالمعتبر من الوحدات
فى الوحدة النوعية منها انما هى وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه
لان هذه الامور الثلثة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت ثلثة واذا اتحدت
بالنوع كانت متنوعة بهذه الثلثة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كانت
كل من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحدت ما منه و

العنصرية واما فى الطبيعة الحيوانية والنباتية فقد يفعل الحركة
الى علو ... وطبيعة العلو والسفل كحركة
من المركز الى المحيط وهو الانبساط واخرى من المحيط الى المركز
وهى الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ...
الوقوف ... العود ... الهواء البارد ...
الروح ... الانقباض تحصيل المركز بل ...
للمزاج والاصلاح ... الامرين ...
... الانا والمصاحبة عن الهوى الواحد ...
... وكان ... فاراد ...
وحدة الجنس والنوعية والشخصية ...
... ودحدها

وما اليه كالتسود والتسخن فانهما يختلفان بالماهية الا ان اختلاف هذه الامور الثلثة
فيهما بغير انه يختلف النوع عند اختلاف الامور الثلثة وهي ما فيه وما منه و
ما اليه ولا غير منها بوحدة المحرك ووحدة الشخصية بوحدة ما سوى المحرك
ان لا بد فيها من وحدة امور ستة من تلك الستة لان اختلاف ولعدمها الى
واحد كان غير ما به الحركة وهو المحرك يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى ووحدة ا
الجنسية بوحدة ما فيه الحركة فقط فان الحركة الواحدة في كل جنس جنس من الحركة
الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية وتضادها بتضاد
ما منه وما اليه من الامور الستة لا غير بيان ان تضاد الحركات المتوجهة من الاطراف
الى الحركة اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث انهما متضادان بيان ان يكون مبدا
احدى الحركتين منتهى المبدا الاخرى ومنتهاها منتهى المنتهاها وانما اعتبر قيد الحيثية
اذ لا بد من اعتباره فان ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية
مع التضاد بينهما كالتسود والتبيض او باعتبار عارض مع التضاد بحسبه كالمركز
والمحيط الى الفوق والسفل لا يتضادان ان انقطتان من جسم بسيط عرضيته لا حد
غاية القرب من الفلك والاخرى غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا
متضادين مع تساويهما بالحقيقة فصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الحركتين
والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضع واحد
وبينهما غاية الخلاف فصار بذلك السبب احدهما مبدا الحركة والاخر منتهاها واشار
الى هذا التحقيق باعادة الكاف في قوله وكالصعود والهبوط بخلاف سائر
الجهات وانقسامها بانقسام الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها
فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وما فيه الحركة لانطباق الحركة على
المسافة فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها منقسمة لانقسام الجزء
الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها او ماله الحركة فان الجسم هو المتحرك وهو قابل
للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحرك اجزاؤه المعروضة والحركة التي للاجزاء

انه داخل تعلق الحركة بالعلة المذكورة بقوله الداخل كيف ما هو ماهية الحركة ويتعلق بالعلة الناقصة بقوله العرضي ولا يكاد يكون الا باختلاف ماهيتها فلذا اكد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة يكون الحركة كالسود والتسخن المحرك نعم لا بد من وحدة الموضوع اسم سوى المحرك للقطع بان حركة زيد عين حركة عمرو والخصمة

ما فيه جميعا اعني لعلها جميعا الحركة في الكم مع الحركة في الكيف حيث محتلفان وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف واحدة وتضادها

ما اليه وذلك ذاتي كالتسود والتسخن وعرضي كالتصعد والتسفل والبسط

زمان وهو ظاهر وما فيه الحركة فان الحركة التي تصف بها المتوسطة ونصف الكمية الى اصله بالعوار وانصاف الكمية نصف الحركة للكل وماله الحركة لانه ما يقوم به الحركة فكل ما يقوم كل من المحل عن ما يقوم الاجزاء ومن لوازم الحركة

غير متناهية بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها فانه او عرض للجسم
انفصال خارجي حصول كل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام
الفرضي الفعلي فيعلم من ذلك انه يوجد في الحركة بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع الاول
الانقسام بحسب الزمان والثاني بحسب المكان والثالث بحسب المتحرك ومن لوازم
الحركة كافة انواعها وهو المستفاد من التعبير باللوازم كيفية متفاوتة بالسرعة
والبطؤ فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى
مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولان السرعة والبطؤ قابلان للاشتداد
والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة
والبطؤ فلا يكونان فصلين مميزين لان الفصول لا يقبل الاشتداد والتنقص
كالناطق بالنسبة الى الانسان وانما التفاوت والاختلاف بينهما باعتباره
لذلك تسمى باعتبار الشدة سرعة وضعف بطؤ وليس هو اي البطؤ لتخلل السكنات
على ما هو عند المتكلمين لان السكنات لا تصلح ان يكون علة للبطؤ على ما قاله
الحكماء لامتناع عدم الحركة بان يكون عدم الحركة علة للحركة البطيئة اذ الاعدام
لا يكون علة للموجود مع عموم المتنفر اربع ان منفذ الحركة فالمتحرك عن ممانعة المعاوقة
وممانعة المخروق الذي في المسافة وهو ان المتنفر ثلثة اما طبعي او قسري او
ارادي وهذا هو ادراك للثلثة من معارض الحكماء حيث قالوا علة البطؤ اما
في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كانت
اشد ممانعة واقوى في الاقتضاء كالماء مع الهواء فان نزول الحجر الى الارض
في الماء ابطأ من نزوله البتة في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة
الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكانت الطبيعة
السارية فيه اكبر واعظم كان ذلك الجسم بالطبيعة اشد ممانعة للقاسر والمحرك
بالارادة اقوى من اقتضاء البطؤ وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي
او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالحجر المرمي تارة في الماء وتارة في الهواء

كبعضه ذاته السرعة والضعف متفاوته

بطوا ولا محالة يكون ذلك بسبب ضعفه في الحركة بسبب قطع المسافة الطويلة وتسمى سرعة وضعف قطع المسافة القصيرة وتسمى بطوا فذهب المتكلمون الى انه سبب البطؤ تخلل السكنات التي لو كانت الحركات عنها والحكماء على انه هو المعاوقة الداخلة في عدم الحركة والخارجة في الكيف ولم يسلك مسلك الحكماء وذلك وليس هو اي البطؤ لتخلل السكنات بين الحركات بدلائل ليس لامتناع الحركة مع حصول المقتضي وعدم رفع المانع فانه لو تحقق المقتضي وعدم دفع المانع لم يكن الحركة ومنها تمنع السكون والالزم تخلف المعلول عن علته التامة والمحذور

ولا التشحرك فيها بارادته وربما عاوق احدهما اكثر والاخرا قل فيتفاوتان
بهذا في الحجر الصغير والكبير المرميان احدهما في الماء والاخر في الهواء فانجبر التفاوت
وتساويا في الحركة ولا اشتباه في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند العقل ستقدس
جهة انما يجبر بسبب لضعف الميل الذي هو العلة القسرية للحركة فيضعف المعاوق
وعند المتكلمين من جهة انه يلزم تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف
بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها واما الدليل الثاني منها فقوله وبلزوم الانفكاك
في مثل حركتي طوقي الرحى بيانه لو كان علة البطء تخلل السكنات فيها لزم انفكاك اجزاء
الاجسام الرحوية بسبب ان في طوقيه الاصغر والاكبر كما نشاهد في الحجر الفوقاني من
الرحى له طوقان طوق اصغر تنصب عنه الجيوب وطوق محيط بالحجر وهو اكبر
من الحجر البتة اذا تحرك معا لزم انفكاك اجزاء الطوق الاكبر لبطء حركته من الاصغر
وبطلان اللازم فيه الظهر والثالث انه لو كان كذلك للزوم زيادة سكنات
الطائر على حركاته بالاضعاف واعد والفرس اذا قدر انه يعدو فرسخا اول اليوم فانه
غير فرسخ كان حركته هذه مابطاء من حركة الفلك المحدد لانها قطعت في
المدة المذكورة ربع المدورة وهو زائد على مسافة حركة الفرس بالاضعاف
فيكون زيادة سكناته على حركته لزيادة حركة المحدد على حركاته وان زيادة
السكنة على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف
الف مرة وهو باطل لانا لا نحس بحركاته دون سكناته فينتج ان علة البطء ليست
تخلل السكنات وهو المطلوب واجيب عن ذلك الاعتراضات من طرف المتكلم
اولا بانا لا نسلم انحصار علة البطء بضعف الحركة لم لا يجوز انه مستند الى الفاعل
المختار بان الحركة المحض فلو اسرعت واراد كيف شاء او جد فيها السرعة
والبطء فلا امتناع في التخلف هنا وثانيا فلانا لو سلمنا لزوم الانفكاك في اجزاء
الاجسام الرحوية فلا نسلم بطلان الملزوم فيه كيف وان الانفكاك ثم لا التيام
جائز عندنا لان الاجسام كلها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى لا غير الهيولى

والصورة كما زعمه الفلاسفة واما ثالثا فلانا لا نسلم عدم تمايز السرعة والبطء
بكثرة السكنات في البطء بالقياس على اسرع الحركات كيف لا يتمايز وان الحركات
الموجودة من مجموعها لكونها جوهرية متجددة مستمرة حال كونها ممتزجة مع السكنات
الموجودة المضادة لها وان كانت الحركات تعرا الكثير وإشارة الى هو المعنى
بتعريف لفظ الحركات لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق مع الاشارة الى
الحصة المعينة منها وهو الموجودة من الحركتين اعني السريعة والبطيئة وبهذا المنويات
ابطلنا ادلة الحكماء الآن بقي الدعوى مجردة عن الدليل ولذا اشتغلوا بدليل
اخر في اثبات مطلوبهم بطريق اخر حيث تحملوا فيه اذ قالوا اي بعض الحكماء
واتباعه والجبائي من المعتزلة لا بد من كل حركتين مستقيمتين من سكون كالحجر اذا
صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ان الحركة لا تمتد على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او ترجع الى منتهاها
على منتهاها او تنعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين الحركتين
المستقيمتين لان الوصول غير الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يتخلل سكون بينهما
لزم تتالي الآنين وهو محال عندنا وعندكم ايها المتكلم لما عندكم فلان الزمان
ليس بمركب من الآنات وان الآن طرفه الاعتباري وطرفه الشيء لا يكون داخلا
فيه حتى يكون علة لحدوث الرجوع مع انه لا آن قبل الانقطاع فلا يكون العدم علة
للوجود والحدوث واما عندنا فلانه لو فرضنا ان الوصول وان الرجوع
بان لا يفصل بينهما سكون لزم المحذور وهو تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء
الذي لا يتجزى وهو محال عندنا وهو مستلزم للمحال محال فثبت انها من غير فصل بالسكون
مع وأجيب عنه من طرف المتكلمين بانه نختار جواز التتالي مع انه لا آن بدون الانقطاع
الى انقطاع اجزاء زمان واذا انقطعت حركة القسرية حدث ضدها الى الرجوع
عند المنتهى من الحركة القسرية الى الطبيعية فلا يجب تخلل سكون بين الحركتين
فان قيل لا شك ان الاعتقاد اما مجتلب او لازم كالصعود والهبوط بالنسبة

الى الحيز الحرق وح لا توجد الغفلة لا حد بها الا بعد البعاد اخيها اولا ينقل
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التفاصل وعند التعاد البحث السكون
على مذهب الجبائي متفقا لا لانه موجب السكون عند التعاد الذي يجوز ان يكون
التعاد في ان واحد ومن آن الوصول والرجوع باعتبارين فلا استحالة من
اجتماع الميلين اعني المجتلب واللازم المعبر عنهما بالقسرى والطبعي وعوض اولا
من طرف المتكلمين بوجوب تخلل السكون بين المستقيمين كالاخر لمطوب وتابعيه و
ثم من المتكلمين بعد منعهم بانه لو لزم السكون لكان ذلك السكون الحادث بلا سبب
ولا علة بل ولا في زمان معين اذ القسر يتعلق بالوصول والطبعية تقتضي الهبوط
والسكون الممكن الحادث يحتاج الى سبب لا علة وهو مح بالبداهة وايضا وقع
السكون في زمان غير معين لان الان هو جزء الزمان الذي لا ينقسم وانتم لا تقولون
به فكيف يوجب ان السكون بين ان الوصول وان الرجوع وثانيا انه يصح
بوجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة و هبط الجبل و تلاقيا في الجو
بحيث تماس سطحيهما فلا شك ان نزول الخردلة راجعة وح وجب وقوف
الجبل لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة و بذلك لوقف الجبل
الهابط بملاقاة خردلة صاعدة لا امتناع تداخل الاجسام واللازم ظاهر
البطلان فكذا الملزوم واجيب عنه من طرف مثبته وهم اسطو ومن تبعه بان
سبب عدم علة الحركة بين السكون الواجب بينهما لسبب بمعنى التضاد هو بعينه
عدم الحركة وانت خبير بان علة العدم عدم العلة بحصول السكون الممكن بينهما بعد
فثبت المط لان مثل هذه العلة علة معدة لا موجبة فلا محذور ولا قدح
وبانه يقع السكون في زمان لا ينقسم فعلا وذكره لسببه باطل وانما هو عدم
انقسام الجزء عقلا ولا وهما ولا فرضا واما عدم انقسام الجزء بالفعل و
هو جائز بالاتفاق و ايضا الخردلة ترجع بمصادمة هوا الجبل الهابط لا
لا بملاقاته ومماسته وهذه المسئلة ضعيفة لا يعتمد عليها فيكون سواد الدعاء

باته لو لزم السكون بين الحركتين لكان له سبب وليس طبيعيا والمفروض انه ليس قسريا وبانه لو لزم لكان لا في زمان معين لانه يكون ما له تعرض فاقل منه كما ف وبانه لو لزم لوقف الجبل

واجيب عن الاول بان السبب ههنا لسكونه عدم الحركة عند تعادل القوتين وهو قاسر وعن الثاني بانه تقع في زمان

تعادل بحركة الوهم وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء

الجبل فسكون كما قال مولانا الجلبي ولو سلم هو سعد الكمل وصول فما يتعلق بالسكون اذ لا كل

في ابطال مذهب المتكلمين الذين ادعوا ان علة البطوء هي تخلل السكنات فلنبين
سكنات البطوء بسكنات الحركات المستقيمة بل ادعوا فنقول اذا تحرك
الجسم الى جهتين متقابلتين لا الى جهة واحدة لانه لا خط ابين لما و اما الحركة
الى جهتين متقابلتين الى المتخالفتين فكالمتحرك في السفينة الكبيرة الى خلاف
جهتها فبعده عن المبدا او عن مبدا الحركة بقدر الفضل او الزيادة لا حد
الحركتين على الاخرى فيعتبر ان لم يكن الفضل لاحديهما على الاخرى فيرى الشخص
ساكنا في المبدا وان كان الفضل قائما ان يكون لحركة السفينة فيرى حركة الشخص
بطيئة او يكون الفضل لحركة الشخص فيرى الشخص راجعا وعلى هذه القاعدة يبتني
سرعة الكواكب والبطوء وقوفها ورجعتها وقرانها ويقاس على ذلك
تحرك الجسم الى جهتين متوافقتين كالشخص المتحرك شمالا في السفينة التي تجري
شرقا فبعده الى جهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الشخص الى جهات مختلفة
كحركة الشخص شرقا في السفينة التي تدفع شمالا في ماء يجري غربا وتحركها جنوبا
فيكون الشخص متوسطا بين تلك الجهات على حسب مقتضيات الحركات والآراء
وان لم يكن بينهما فضل فيسكن ذلك الجسم الموصوف بالحركة والسكون في الاين
بقاء النسب الى الاشياء والقرائن في ذوات الاوضاع وحفظها الحاصلة
للجسم بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره اي في غير الاين من مقولة
الوضع والكم والكيف لان السكون مقابل الحركة وهو ايضا يقع في المقولات
الاربع ففي الاولى بقاء النسب وفي الثلاثة الاخيرة بقاء النوع الحاصل للكمية
بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول كسن الوقوف
وهو عند الاكثر اربعين سنة من عمر الآدمي والتخلخل والتكاثف وهما
يتصوران في الآدمي مثلا بعد الاربعين على راي لان الانسان اذا بلغ الى
الاربعين ازداد وعظمته في عقله ووقف هناك عشر سنة واذا تجاوز الستين
ذا وصغر حجم جثة الانسان متوفى الله تعالى ذلك وفقنا الله تعالى وايام الى هنا كلام

منها مثل كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها وكذا العلة على الرضى تعلقه عن المبدا

والآراء واما لم يكن لاحد الحركتين فضل على الاخرى فيسكن الشخص كما في المبدا والساكن في الاولى

السبب الحاصل له الى اشياء ذوات الاوضاع وفي بعض النسخ البقاء بقاء الاين اي الحصول بالفعل من غير تغير وهو بعد وجوده ومن جهة الحركة

معدوم بعدها ولا يحجب عليك الانعكاس واذا لم يكن كمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع اضافته والبسم المضاف الى الاخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير وان شئت رعاية ما تاعو للانعكاس فهنا فاعتبر المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كما يقال الجناح جناح الطير فيجب الانعكاس فيه ويظهر الطريق في معرفة الانعكاس على ما استعفناه لكن ولا باس في تكراره لطول العهد فيه فنقول الضابط في منهاج الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين فتنظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه ثبت الاضافة معها واذا رفعته الحقيقية فاذا اعتبرت لكل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا اخذ ذلك الوصف معه الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما على الاخر انعكست تلك النسبة قطعا فخذ هذا ودع وضيها ان يعد من الاضافة فقد يكون لصفة في الطرفين بمعنى انه يفتقر الى حصول صفة في كل من كلا الطرفين كالعاشقية الى الادراك والوصال والمعشوقية الى الحسن والجمال او واحد منهما اي عرضها في احد الطرفين كالعالمية الى العلم دون المعلومية او لا لصفة اي وقد لا يفتقر الى صفة حقيقية اصلا كالتميز والتباين اذ ليس للمتباين صفة حقيقية بها صار متباينا وكذا المتباين ويعرض لكل موجود اي يعرض ذلك المضاف لكل موجود بمعنى ان تلك الاضافة قد تعرض للمقولات كلها اي الواجب كما يقال الواجب فعالا كالاول والجواهر كالاب والكم كالاعظم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وتنكح الاطراف في التخصيص بمعنى اذا كانت الاضافة في احد الطرفين محصلة كانت الاضافة في الطرف الاخر كذلك والاطلاق بمعنى اذا كانت الاضافة مطلقة كقولنا الاربعة ضعف الاثنين وكقولنا الضعف العددي على الاطلاق

وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الوضع الاخر بهذا المعنى او وجوده ضيفا والحركة الموجودة البتة من العبال البلوغ مثل ومنه الى الكمال ومنه الى الزوال كما هو رايب الطلاق وقيومد عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فعدم ملكة بينهما من التقابل كما هو مذهب الفلاسفة ويعتبد عام شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في اسد ادالحركة وانتهائها في كل آن وكذا حركة الاجسام التي يمتنع وجوبها في احيانها كالكليات الافلاك وانتهائها وهو ايضا ينقسم على ثلاثة اقسام واشار اليها بقوله وحداسه ويكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كالحجرة المعلقة في الهواء بانجذاب المقناطيس وارادية كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركات بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يفارق موضوعه المعين ومركزه ولا يطلب مفارقة المركز اصلا ويتضاد ويقع فيه التضاد بين السكونين بتضاد ما فيه من المسافة من نوع الى نوع منه او من صنف الى صنف من نوعه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل

فصل الاضافة هي النسبة المتكررة وهي من اجناس الاعراض اي نسبة كذا النسبة المكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بعد المنتسبين بمعنى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وتسمى هذه النسبة مضافا حقيقيا كما في بحث التقابل والمركب منه اي من المجموع المركب من ذلك المضاف ومن الموضوع تسمى مشهوريا وما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو المعنى الانعكاس كما صرح به في شرح المقاصد للعلامة رحمه الله تعالى وفي شرح المواقف للسيد الحكم كاهنا والنسبة قد تتوافق كالاخوة من الجانبين وقد تتخالف كالابوة والبنوة الانعكاس قد يستغني عن حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر ويحتاج الى حرف النسبة وكلمتها وهو الاحتياج اما على حد سواء او الحرف كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على ان يختلف كقولنا العلم علم بالمعلوم والمعلوم

بازاء النقص العدمي على الاطلاق والوجود اذ اذا وجد احد المتضايفين
فلا بد ان يوجد بازاء واحد منهما من وجود الاخر ولعدم غير اذ انعدم احدهما
حقيقيا وجب ان يعدم الاخر البتة سواء كان ذلك التكافؤ اما في الذهن
او في الخارج واما بالقوة او بالفعل والى هذا التعميم اشار بقوله وخارجا
قوة وفعلا فعلى هذا يكون الاضافة موجودة كما هو راي الحكماء وبعض المتكلمين
والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء ذهبوا على انه ان الاضافة امر اعتباري
لا وجود له في الخارج ولا التسلسل الامور وهو باطل لان الاضافة عرض والعرض
لا يتقوم بذاته بل في محل ولو وجدت في محلها لزم التسلسل في الامور الموجودة
لان الحصول في المحل اضافة كالابوة والبنوة تقتضي له حصول اخر في محل وهكذا
الى غير النهاية وهو باطل والثاني وهو المختار من الادلة ولو كانت موجودة للزم
لا تناهي اوصاف كل عدد وجب بالدمن الاضافة الى ما عداه فان الاثنين نصف
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية هكذا الى غير النهاية وهو ايضا باطل
فثبت انها اي الاضافة امر اعتباري لا وجود لها في الخارج وفي نفس الامر
وهو المطلوب وقد يجاب عن الوجهين من طرف المخالف فذاهبا الى وجودها بان السلب
الكلي لا يوجب سلبا الكلي حتى بان لزم المحالين المذكورين انما هو على تقدير ان
يكون كل فرد من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هو هذا الا ان يكون
بعض الاضافات موجودا لان امتناع الايجاب الكلي يستلزم صدق السلب
الجزئي الذي هو نقيضه فيلزم منه سلب الكل لا السلب الكلي قريب من التقريب وانما
اورده بصيغة المجهول لان هذا الجواب مبني على مذهب المنطق ولما عند
الكلام فنقيض الموجبة الكلية السالبة الكلية ولو على قلة لان عدم نقيض
كل شيء رفعه كقولنا كل انسان حجر ولا شيء من الانسان بحجر فيتم التقريب ولذا
بقوله وقد يجاب والضعف هذا الجواب عدل عنه واعترض ابو عدي البداية
على الجمهور واشار اليه والى جوابه بقوله والتمسك في اثبات وجودها بان

دون وفعلا يعني ادلكا به الاضافة في طرد محصله كا ست في طرد آخر كذلك وادلكا ست مطلقه كا ست في الطرف الاخر كذلك ومن سائر الامور المذكورة وجمهور المتكلمين والبعض الحكماء على انه اعتبار والمذكور با عتبار تسمية مصادق بكا مر اعتبار لا يتصور لها اي الخارج والاصل في الاخرة فيها اصابته لهولك شيء الطائر وتلزم التسلسل في الامور انه يحلون با ادكا به اعتبار با فلا يلزم في التسلسل لانقطاعه با عتبار المعتبر مع لزوم التسلسل في صورة وجوده لزم لا تناهي

الى ما عداه فانه الاسلحه مثلا نصف لا ربعه وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد تكون الكل بالنسبة العاليه ذلك امثال ان وجد كل اضافة وسلسلة الكل عليه دلك السلسلة الكل وبما اقام البعض دليلا على وجودها اراد الرد عليهم فقال والتمسك

وجودها ان الاضافة ما نا نقطع

فوقية

فوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ووجود هذه الاضافات
وان لم يوجد اعتبار المعتبر في ثبوتها ضعيف اي هذا التمسك ضعيف لا يعتبر
عند وجه ضعفه ان ذلك القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا مثلا كما
يقال زيد اعمى ولا يستدعي وجود الفوقية والعمى في نفس الامر ثم انها في
جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لموصوفها غير
مستقلة بانفسها والخامس منها المتى وهو النسبة الى الزمان او الان
لا الزمان او الان نفسهما كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه
الا ان تلك النسبة قد تكون لوقوع الشيء فيه وقد تكون لوقوعه في طرفه الذي
هو الان وينقسم ذلك الموصوف الى الحقيقي كاليوم في الصوم وغير الحقيقي كالاسبوع
والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال عنها
بمتى فيما كان او تدريجيا حيث لما ان يكون بمعنى لا يوجد في ذلك الزمان
الا وقد يكون المسؤل عنه حاصلا فيه فيكون حصول رفعه يكفي على استمرار
الانات او يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان فلا يكون ان يتحصل المسؤل
عنه الاخير للاهو الا منتصف المسافة فيكون حصوله تدريجيا والسادس
منها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور
الخارجة عنها كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه فيما بين اجزائه
وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا
اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب امور الداخلة فقط وا
المحاط على الاطلاق بالعكس وهو ما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منها يكون اما
بالطبع كقيام الانسان او لا يكون كالانتكاس ويجري فيه التضاد فان
القيام والانتكاس امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو الظاهر في هو الانتصاب

وضعيف لان القطع بصدق السماء لا يستلزم الكون العرفية امر موجود لا اعتبار ما من ان الاضافة في جسم

للموصوف بها اي باعتبار تشخصهما بل ما يعم الموصوف كذلك ما يعم في الحكام والمعنى يعم المعنى لذلك ان [illegible] النسبة الى المكان او الا كما ان الاين هو النسبة الى المكان والوضع يعم المعنى الحاصل للجسم كونه الجسم

عنها هي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض كسبها تعالى الاخرى بعضها كالقيام الى الجهات في الموازنة والتركيب ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة والمكان

والاتحاد وقد يطلق الوضع بالاشتراك على ما هو قابل للاشارة الحسية
في الاصطلاح وقد يطلق على معنى المدلول باراء لفظ الدال في اصطلاح
النحو والسابع الملك وهو نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه او بعض الجسم
وينتقل بانتقاله اي بانتقال الجسم ويسمى الجدة ايضا فيخرج عن الملك
هيئة تعرض للشيء بسبب المحيط به وينتقل بانتقاله ويخرج بالقيد الاخير انتقال
المحيط بانتقال المحاط بتمامه عن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن وان
كان الاين والمكان هيئة عارضة للشيء بسبب الاحاطة به سواء كان ذلك
المحيط امرا طبيعيا او خلقيا اي ذاتيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون ذاتيا
بل عرضيا او كسبيا وذلك اما ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن
المحيط بالبعض كالخاتم والعمامة والخف وغيرها وقد يقال الجدة بالاشتراك
لنسبة الشيء الى الشيء واختصاصه من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه كقولهم
الفرس للفرس ولذا اشتر الحالة الراسخة ملكة والثامن ان
ينفعل ويسمى ايضا الانفعال وتعريفه انه هو تاثر شيء في شيء ما دام سالكا كا
المتسخن ما دام يتسخن فان التاثر التسخني حالة غير قارة فهو غير مستعد
المتسخنية لانه بعد التسخن الذي لا تجدد لمقولة ان ينفعل وربما كان ذلك
المبدأ او غيرها او لسبب ما نحن فيه وان ينفعل ويسمى ايضا الانفعال هو
تاثير اي الشيء والنار عند ايجاد الشيء الا كذلك ينفعل ما دام سالكا كالمتسخن
ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التاثر التسخني اعلم ان مقولة
ان ينفعل او ايضا غير السخونة لبقائها بعد او بعد التسخن لا ليقاء المقولة
ان ينفعل اعلم ان السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذا الخروج القار من التقويم
والمقطع المستقر في الخشب وايضا الاستعداد المتسخني قبل التسخني من مقولة
الكيف والى هذا التخصيص اشار بقوله واما الحاصل بعد الاستقرار فيكيفه كيفا
او وضعا او غير ذلك من المقولات ثم انه لما كان تابعا للمقولتين اخريين

والملك ان الذي من احساس الاعراض هو نسبة الجسم الى ما هو
له او بعضه متصل باتصاله كالقميص ويسمى الجدة والانفعال
بعض احساس الاعراض انه تعلق وهو تاثر شيء في شيء ما دام سالكا
على اتصال عن قادر كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن والفعل
بعض من احساس الاعراض انه تعلق هو تاثير عن غيره ذلك كالحال
التي للمسخن ما دام يسخن واما الحاصل بعد الاستقرار فيكون
كيفا او وضعا او غير ذلك انما الرابع في الجوهر عرف
المصطلح الجوهر بانه موجود متحيز بالذات والحكماء بانه
ممكنة موجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع واما اقسامه فقال المصطلح انه ينقسم

منحصرتين غير قارتين اختير لهما اسم ان ينفعل وان يفعل لما مسامحة للامر وتوسعا
فيه باب اي الباب الرابع الجوهر او في بيان الجوهر ويحتمل ان يكون المعنى بالاضافة
اي باب الجوهر وهو اقرب الى اغراض المصنف لو ها باب الرابع من الكتاب او باب
الرابع هو الذي سنذكره ويحتمل ان يكون كالبيان الخاص اي لا قطع عن الاعراب
وهو مستفاد من قوله وعلى السنة وقع التبويب اي على ستة فواصل وقع
التبويب او على ستة ابواب وقع التبويب كانه قال الباب الاول في المقدمة
الباب الثاني في الامور العامة الباب الثالث في الاعراض الباب الرابع في الجوهر
الباب الخامس في الالهيات الباب السادس في السمعيات فيكون المعنى باب الجوهر هو
المسمى بالباب الرابع ابتداءنا بانه المسمى بالباب الجوهر وهي تقتضي تقدير مع ا
الضمير او يكون الباب مقحما فلا يحتاج الى التقدير في قول المصنف ان انقسم فجسم
والا اي وان لم ينقسم فجوهر فرد قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين لانه
ان الجوهر موجود حادث متحيز بالذات اي القابل للاشارة الحسية بالذات كما من
من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها فلا فالمتكلمين كان الجوهر عبارة
عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام اولا الاول الجسم الثاني الجوهر الفرد
فالحكم صحيح وقال الحكماء انه كان الجوهر الذي هو ممكن موجود لا في موضوع
بمعنى انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذلك الجوهر ان كان له
الابعاد الثلثة والاقطار الثلثة بمعنى قابل للطول والعرض والعمق فجسم والا
اي وان لم يكن كذلك فاما جزء منه اي من الجسم هوية او ذلك الجسم بهذا الجزء اما ان
ان يكون حاصل بالفعل فصورة او يكون حاصلا بالقوة فمادة وهيولى والصورة
اعم من الجسمية والنوعية فان قبل الصورة النوعية ليست بداخلة فيه قلنا وان لم
يكن داخلة في قولهم الجسم المطلق لكن هي داخلة في الانواع من الجسم الفلكيات والعنصريات
واما خارج بمعنى ان لم يكن جزء منه هوية بالفعل او بالقوة بل هي خارج عن الجسم
وانه متعلق به اي بذلك الجسم تعلق التدبير والتحريك او تعلق التصرف فيه فنفس

الكثيف الطويل العريض والعميق الجسم والا اي وان لم يكن فالملا
للابعاد تاما من المجسم هو بمالفعل فصورة او جزء له
بالقوة فمادة واما هو خارج عن الجسم متعلق به من انه الجسم
تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل كما ذكر
السيد في السعد وصل في تحقيق الجسم والجسم عند المتاخرين
المتكلمين من ائمتنا الجوهر القائم

والا فعقل يعني فذلك الجوهر المجرد عقل قال المص رحمه الله تعالى في شرحه للمقاصد
ان ما هو المحقق عند الحكماء الاقدمين ان الجوهر ان كان متحيزا فهو جسم وان
لم يكن متحيزا فهو حال وهو النفس والعقل فان كان ذلك الجوهر متصرفا في الجسم
فنفس الى شارح هذا بقوله متعلق اذ هو من باب التعقل الموضوع للتكلف وان
لم يكن متصرفا فيه فعقل كما سيجي تفصيله ان شاء الله تعالى فصل الجسم عندنا اي الاشاعرة
الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من جزئين فصاعدا اعلم ان لفظ الجسم
في اللغة العربية وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح
عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع
في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه فعند المحققين من المتكلمين هو
الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول التعريف المؤلف من جزئين
فردين وهو اقل ما يتركب منه الجسم عند المحققين وعند البعض كالجبائي ومن
يتألف الجسم اقل من ثلثة فصاعدا الى ثمانية اجزاء من الجواهر الفردة ولو من
مؤلفا من جزئين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما عند الاشاعرة وكذا
من الجزئين عند القاضي واتباعه وعند المعتزلة ماله طول وعرض وعمق بعينه
ابعاد ثلثة فيخرج به ما يكون اجزائه على سمت واحد او على سمتين فقط او يكون
عدده ان الاجزاء الفردة اقل من ثمانية اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية عند الجبائي
الجسم من ثمانية على مذهب الجبائي من المعتزلة وذلك بان يوضع جزآن
فيحصل الطول والآخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربع اخرى فوق الاربع
الاولى فيحصل العمق او ستة اجزاء فيخرج منه اثنان منها على مذهب اسلاف وذلك
بان يوضع جزآن ويجنب احدهما سمت الآخر جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك
يحصل الابعاد الثلثة وهو حقيق بالقبول على جميع التقادير فالمركب من جزئين
او من ثلثة ليس جسما فردا ولا جسما عندهم سواء جوز التأليف من جزئين منفردا
او من ثلثة اجزاء منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا

من ثلثة اي جواهر فردة فصاعدا وعند المعتزلة

او اربعة على اختلافهم في ذلك
وعند الفلاسفة الجسم الطبيعي
هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه

وفي عمقه سطحي وهذا اسلكنا بين الجوهر الفرد والجسم عندهم واذا قلنا ان
في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف والوضع
جهة وعلى المنقسم في الجهات الثلث هكذا عندنا وعند المعتزلة وعند الفلاسفة
الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة الجوهر المحيط على الجسم في تعريفه
الابعاد الثلثة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل
بالفعل وزاد بعضهم في تعريف التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام
خط على خط فان كان قائما عليه كالعمود اي غير مائل الى احد جانبيه احدث
حدوث عن جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة
هكذا صورته واذا كان مائلا الى احد الطرفين فلا محالة كانت احدى
الزاويتين صغرى وتسمى الحادة حادة هكذا والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة
منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر تقاطعه في الجهة شئنا
بحصول اربع قوائم فالبعد الثالث الذي يحصل القوائم الاربع القائم
في الوسط هو العمق وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على ذلك
الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة على هذا ولم يتردد في ان هذا او ...
تردد في ان هذا التعريف للجسم هل هو حد تام او رسم قال شارح هذا الكتاب
المواقف بايا صوفية كبير تبال القاضي سليمان افندي الشهير ...
الظاهر انه رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد
اعم من وجه ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم من وجه ماهيته
اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد الموقوفة وانت خبير بان النفس
لسبيلهم بحيث يحصل بفصول ... وانا اقول الظاهر ان قوله والظاهر
انه رسم خلاف الظ لانه يجوز ان يراد بالقابل للابعاد مبدأ القابلية
كما يراد بالناطق مبدأ الناطقية الذي يحصل الماهية بلا واسطة بخلاف
الضاحك فانه بواسطة النطق والتعجب ان المراد من الجسم الجسم الطبيعي

ابعاد المتقاطعة على حدود الزوايا قوائم واما هذا ما لا يمكن
لانها لا تعرف فعلا في مادة ... وتسمى مع ذلك
الجسم الطبيعي ولهم اي الحكماء ردد

هذا اي التعريف حد ام رسم

دون التعليمي فغيا فيه ثم انقسامات الجسم البسيط لا المركب منه متناهية و باطل
عند ان الجسم اما من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة
فيه بالفعل و متناهية كالحيوان مثلا واما البسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا
والنزاع انما وقع في البسيط منه دون المركب ولا شك ان الجسم البسيط يقبل القسمة
والتجزئة بان يوخذ فيه شيء غير شيء فالاجزاء التي يمكن ان يوجد كلها بالفعل
او لا يوجد كذلك واياما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات
العقلية اربعة الاول ان الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بالفعل و متناهية وهو
مذهب جمهور المتكلمين و هو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا
لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف اخر و
لا فرضا عقليا ايضا اذ لو كانت الاجزاء متجزئة ولو فرضا لم يكن الاجزاء التي يمكن
فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر والثاني من الاحتمالات
الاربع ان الاجزاء كلها موجودة بالفعل و غير متناهية وهو النظام من المعتزلة و
الثالث منها ان الاجزاء كلها بالقوة و متناهية وهو المذهب المنسوب الى محمد
الشهرستاني صاحب الملل والنحل واشار الى هذا بقوله و بالفعل باعادة الواو
لان الواو هنا اما بمعنى مع فالمعنى متناهية مع الفعل او عطف على مقدر تقديره
او بالفعل كما ذهب اليه على ان الفعل صفة محذوف وهو ان الاحتمال الرابع من تلك
الاحتمالات وهو ان الاجزاء كلها بالقوة غير متناهية فالمذهبان الاولان
يقتضيان وجوب جميع الانقسامات الممكنة من القوة الى الفعل والاخيران يقتضيان
ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مقسم
منفصل اصلا الا انه يقبل انقساما وهو اما متناه على ما ذهب اليه الشهر
ستاني واما غير متناه على ما ذهب اليه الحكماء غير انه تفرقوا فيه فرقا من المشائيين
والاشراقيين و جمهورهم اتفقوا على انه ان الجسم البسيط مركب من مادة قابلة
الانقسام لا بغيرها و من صورة تتوارد عليها الصور والاعراض من قبل

الامتدادات الوضعية لا الى غيرها وبعضهم من الاشراقيين حكموا على ان البسيط
في نفسه كما هو عند الحس السليم اذ ليس بتعدد الاجزاء اصلا كالماء مثلا وانما
يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقادير
مقدورات الله سبحانه لو كانت مجتمعة او متعاقبة قياسا بالتابعية على التالية
لنا ان الجسم المنقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل و متناهيا لكان ذلك الجسم او بعضه
او لو كان واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس كالماء مثلا لكان الوحدة
منقسمة ايضا اي لزم ان يكون الوحدة قابلا للانقسام واللازم باطل
اذ لا معنى للوحدة سوى عدم الانقسام لانها عارضة لذلك والتابع للمنقسمة
وحالة فيه ولا شك ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال
في الجزء غير الحال في الجزء الاخر وفيه نظر لان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم
فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل والتوزيع اعلاها بعض واثبتها
من الادلة للمتكلمين انه لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا ولو كان واحدا
لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما ضرورة لتلك الهوية الواحدة
واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل لقطع بان شيء الهوية الحجرية بعينها
ليس اعدامها واحداثا لهويتين اخريين ولانه لولا الجزء اي لولا انتهاء انقسام
الجسم الى الجزء الذي لا يتجزى لكان اجزاء الجبل والخردلة الممكنة على السواء
لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية كما ذهب اليه النظام ولو كان كذلك
لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما اي الجبل والخردلة غير متناهي الاجزاء وهذا
باطل يرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي هو عند
الا ان مقادير اجزاء الجبل ليست كمقادير اجزاء الخردل فلا استحالة ولما تناهى
امتداد الجسم يعني لولا انقسامات الجسم منتهيا الى الجزء الذي لا يتجزى لكان
متصلا واحدا ولو كان كذلك لما تناهى امتداد حجم الجسم ومقداره في
جميع الجهات لكونه اي لكون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى اي من الاجزاء التي لا تتناهى

الحس ليس بعدد اجزاء و بقبول الانقسام ... ولا ينتهي
الى حد لا يقبل فيه الانقسام ... المتكلمين
من ... الانقسام في الاجسام لنا

الوحدة عبارة عن عدم ... الانقسام ...
... انقسام ... الانقسام ...
للوحدة سوى عدم الانقسام و ... القائل
للنفس واحد الكان ... لواحد ... اما
... واحد ... واحد ... هو ...
... موجود ... و لا ...
واما ... ولما كان الحمل ... عدم ... الانقسام
اعلم ...

من الاستعدادات التي تتفق على حد واحد وهو الجزء الذي لا يتجزى ولو كان كذلك
لما حصل من تأليف الاجزاء المتناهية جسم ممتد اصلا والواقع خلافه ولا يلزم
للنظام عن ذلك سوى تجويز تداخل الاجزاء وقد عرفت بطلانه مما سبق و
لما وجد الزمان اصلا يعني والخامس من الادلة جمهور المتكلمين بان كل جسم مركب
الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء من غير استعانة ان كل قابل للانقسامات فهو منقسم
بالفعل وبان تلك الاجزاء متناهية اذ لو لم يكن الاجزاء متناهية لما وجد الزمان
اصلا مع انكم متفقون على وجوده اذ لا يوجد منه غير الحاضر لانه منقسم و
وانما قيد الحاضر الا منقسم بقول المنطبق على الحركة والمسافة لعلية عنوان
تعليق الحكم بالمشتق يشعر بعلية ماخذ الاشتقاق ولو توضيحه ان الحركة موجودة
بالضرورة وانها منقسمة الى حاضرة وماضية ومستقبلة فالحاضر منها موجود
والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل كما يجب ولا شك لان الماضي منها لا
وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر
لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب
ان يكون الحاضر منها موجودة وانها لا تنقسم والا لكان بعض اجزائها
الموجودة قبل وبعضها بعد لان الحركة غير قار الذات فاذا فرض جزءان امتنع ان
يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هف لان المقدر خلافه وكذا جميع
اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما
فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركب منها لا
نطابقه الحركة عليها حتى فرض لما احد بها جزء انطبق بازائه من الاجزاء جزء فاذا
كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك وما ينطبق
عليها ايضا كذلك وايضا النقطة طرف الخط وجها اي وتلك النقطة فقط
يلزم تماس الكرة الحقيقية لسطح مستو حقيقي فتعين انه يكون بالمماسة
فيها امر منقسم ثم نفرض جرجا على السطح المستوي بحيث تماسه لجميع اجزائها

من الاستعداد هي ان الجزء له الذي يكون كذلك وذلك هي النظائر والاحد

والمسافة فلو انقسمت المسافة بعد المساوي انقسمت الحركة الى ويلزم انقسام الزمان والمسافة فيلزم العدم لانه غير منقسم وايضا النقطة

فيكعه

فيكعه جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ظاهر السطح غير منقسم وكذا الحال في الاجزاء
التي في الحلقة الكرة الحقيقية وهو المطلوب ويلزم منه ايضا قيام الخط على الخط
بان يمر الخط الاول على الخط الثاني وانه يماسه الخط المار في جميع ذلك الخط
الممرور عليه والمماسة فيهما انما تكون بنقطة فتوجد النقطة ضرورة ان ما يقع
عليه النقطة لا يكون الا نقطة والنقطة لا تنقسم ومحلها غير منقسم ضرورة وهو
المطلوب فيثبت الجزء وثبت الجوهر الفرد وابطال مذهب النظام من المعتزلة بانتفى
فقال ثم ان الاجزاء التي تركب منها الاجسام البسيطة بالفعل متناهية والا
اي وان لم يكن متناهية كما قاله النظام لم تقطع تلك الاجزاء بين طرفي محصور بين
بها والخصار ما لا يتناهى بين حاصرين او بين محيطين محال فاستعمال بين ا
ان يكون اجزائه الموجودة في الجسم البسيط بالفعل غير متناهية ولم يصل ا
المتحرك الى غاية ونهاية لان اجزاء المسافة غير متناهية والواقع خلافه
والسريع الى البطيء اصلا اي ولم يصل المتحرك السريع الى المتحرك البطيء
اصلا والواقع خلافه فثبت ان الاجزاء التي تركب منها الجسم البسيط بالفعل
متناهية البتة على ما قلنا نحن وجميع محققي الاشاعرة والقائلين بالجزء الذي
لا يتجزى فيه ابطاله بالتزام ابطال الهيولى والصورة وبجدد متعددة وطرقه
مبرهنة الاول انه اي من الجزء نسبة الى جهة اليمين مثلا غير ما منه اي من
ذلك الجزء غير نسبة الى جهة اخرى وهي العبارة وكذا نسبة كل من الاجزاء الى جهة
الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسام الجزء على تقدير عدم انقسامه
هف الثاني انه اذا تلاقى الجزئين اللذين لا يتجزيان اما بالاسراء او بالكلية
بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فلا حجم اي فلا يحصل من انضمام
الاجزاء حجم ومقدار فضلا عن حصول الجسم او لا يلاقي بالكلية بل بالشيء دون
شيء فيكون له طرفان فانقسم فهو المطلوب الثالث من الادلة انه هو الذي ذكرناه انا
يكون التركيب من جزئين واذا تراصفت الاجزاء ثلثة فالوسط منها ان منع ا

منقسم لعدم قسمة النقطة بالانقسامات التي هي القسمة والكل الا في الى جزء لا يتجزى من الاجزاء

في الطرفين الحاصرين بين الجسد وكلاهما كان كذلك فلا يحاله يكون مساهما ولم يصل المتحرك

اي النقطة اذا ابتدا السريع الحركة نعم لا ابتدا وقطع السريع جزءا فالبطيء اقل قطع جزء والمفروض مساواة لما قطع في كل منهما عدة مساوي الاجزاء فكيف يمكن وصول السريع الى النقطة والثاني اي باتي الجزء التي لا تتحرك اوما فيما هي لا انقسام فان كلا منهما مسلم المذكور وجوع للسؤال الاول

اي جهة اخرى فيلزم انقسام اثنان ثلاثة

فجهة فيلزم ان لا يكون جسم والا اي وانه لم يكن نالاكمل بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان فانقسم وهو قولهم الذي تلاقي احدهما غير الذي تلاقي الاخر الثالث

الجزء الوسطاني الطرفين عن التلاقي بان يحجب الطرفين عن التماس انقسم
الجزء والا اي وان لم يحجب الجزء الوسطاني عن التلاقي فلا حجم فلا جسم وكذا الرابع
والخامس وغيرهما بالغا ما بلغ فلا يمكن ثمة تركيب اصلا فيج لا يحصل من
اليقيها شيء وعلى تقدير انتداخل حجم زائد على حجم واحد وهو خلاف المفروض و
الرابع انه اذا وضع جزء من الاجزاء التي لا يتجزى على ملتقى جزئين او فوق انقسمت
الاجزاء الثلثة كلها لان التماس بين الجزء الوسطاني وبين الاخرين انما يكون
بالبعض ولا شك ان البعضية تقتضي القسمة والخامس انه قد علم مما سبق
ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة
البطيئة بل باعتبار قبول الشدة والضعف فانا نجد الحركتين المتفقتين
في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنحكم بان الذي قطع مسافة اطول
اسرع حركة والاخرى ابطأ فلو كانت المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى فقطع
حركتهما اي السريع والبطيء للمسافة اما متساويان او متفاوتان لا سبيل
الى الاول لحصول التأثر وهو لا يتصور الا بالقلة والكثرة فتنقسم اجزاء المسافة
والمتحركة فيهما وهو المط والايلزم التفكك في كل جسم مؤلف من الاجزاء التي
قطع البعض منه اي من ذلك الجسم اكثر من بعض اخر كطوق حجر الرحى و
لو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه لزم تفككها حال التحرك ثم التقائها
عند الوقوف بحيث لا ينفك منها جزء بالغ ما بلغ سعي فيه وان كان ذلك محالا
يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل يحكم (يمكن ان) جازم بعدمه كسائر المستحيلات بالنظر الى العادة
البديهة واللازم منتف والملزوم مثله فثبت به الانقسام في الجزء وهو المط
وشعبتين من جلد وهي نعت شعب بعض في انتفاء الجزء واثبات انقسامه
منها ما يتعلق بالحركة وهو اما ان يكون ذلك بالحركة القسرية او بالارادية
فبالقسرية وجهان والثاني منه ان شعبتين من جلد هي الا تقسم بالتركيبة عدد
وبالاختيارية بركار قد يكون لها شعبتان وقد يكون لها شعب ثلث والرابع

ههنا

ههنا الى انه متى تحركت شعبة واحدة من الشعب الثلثة وتدور انقلبت
من ... ساهده الى ان تميز احدهما دائرة صغيرة والاخرى خارجة كبيرة ولا شك
ان ما بين الشعبتين متحدتان الدائرتين في حال الحركة تماما اي حال زمان حركة
والانفكاك بين الشعبتين ههنا ولزم تفكك الاجزاء مع عدم التناثر
والسقوط وهو ابعد من الانفكاك من اجزاء الرحى واغرب منها واعجب
ما صوره في الصورة الاولى وثانيها ما يتعلق بالحركة الارادية بتوليه
وعقب الانسان مع سائر اطرافه واعضائه واصابعه حين يدور رملى
نفسه كما فعلوه ارباب طريقة المولوية قدست اسرارهم من وضع عقبه
على الارض ويدور على عقبه فانه ترسم دائرتين احدهما بعقبه وهي صغيرة
والاخرى باطرافه وهي كبيرة في الاولى وحركتهما اي حركة عقبه واطرافه
متساويتان لانه اذا تحرك رأس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم
التفكك بقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع
جزءا جزءا كيف كان مع ان تفرقة الاتصال توجب الالم مع انه لا يجد الالم اصلا
بل توجب ابطال هيئته عند الاكثر من الاطباء والمعترض مستظهر من
اثر الغير الى الطالب لظهور الادلة والمانع بعقد ما فيه من الكلام ايضا
المتكلمين وابطل شبهة الذين منعوا ادلته واعترضوا عليها فلا تثبت
مدعاهما ولذا قالوا ان الشل سفة والحلل في اثبات الهيولى والصورة
وكون الجسم مركبا منهما قالوا الجسم البسيط منحصر في حد ذاته كما عرفته وهو
قابل للانفصال والانفكاك كل اذا احتيج بالجزء ان الجزء انما يثبت به الانفصال
بعقد في الجهات فاذا لم يكن انفصال الجسم باجتماع الاجزاء والانفصال الى
انفصال الجسم بافتراقها اي افتراق الاجزاء ... فلا يتبدل لذلك الجسم
هيئة امتدادية في الجهات مع بقاء صورة اتصالية لانهم كانوا يثبتون ا
المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورته جوهرية اتصالية قابلة للكمية

[Margin, right page] الجسم وهو المطلوب وكذا فلا حجم ولا امتداد الرابع

[Margin, right page] الثلثة اما الاول على ملتقى فظ لان ما اتصل منه باحدهما غير ما اتصل منه بالآخر فلساوى الكل في الحجم والامتداد لزم انقسام الاخرين الكامن ... لزم

[Margin, right page] [illegible] ... مركز الرحى الى محيطها ... من اجزاء الرحى ... الحركة ... واما ... الى المركز ... والخطوط ... من المركز الى المحيط من جميع الجوانب وسعه

[Margin, left page] نفسه فانه وضع قدمه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم ... وهي الاكثر ... واما ... الاسعاي ... من السبع ... كارساه والعرض

[Margin, left page] ... الحكماء ان الجسم ... الهيولى ... وكانوا ...

[Margin, left page] ... كما هو عند الحس ... فلا ... اتصاله

المتواردة وتلك الهوية الاتصالية لا تبقى بتبدل المقادير وتغير الاتصالات
المتعاقبة عليه كما هو ان تلك الهوية للجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الابعاد
فيه او مع انه من شأنه فرض الابعاد الثلثة فيه فذلك الجوهر ويسمى هذا الجوهر
صورة جسمية وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال لان الانفصال مغاير للاتصال
ابتة بل يزول الهوية الاتصالية المتفاوتة وتحدث هوية الاولى اخرى
فلابد للاتصال والانفصال باق على حاله في كلى الحالين المذكورين اعني الا
تصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى والمستعد والمادة وهو مذهب
جمهور الفلاسفة وعامة حكماء المشائين الا ان الاشراقيين وذيمقراطيس
واتباعه ذهبوا الى ان مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار
صلبة منتجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلثة لكنها غير قابلة للتجزئة الموجبة للانفصال
بالفعل في الخارج واما اتصال الجسم البسيط فهو عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء
وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابلة
للانفصال الانفكاكي والجسم الذي تعتبر الانفصال الانفكاكي كالماء متصل عندهم
في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجز ادراكه المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس
ثمة امر قابل للانفصال والاتصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتتفرق ولا فرق
انتهى في الهيولى والصورة قال المص رحمه الله تعالى وزعم آخرون كافلاطون وتابعوه
ذهبوا الى ان ذلك الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه
لا غير ورد عليهم ان الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما
متضادان او متنافيان فلا يجتمعان في شيء واحد فكيف يكون الجسم نفسه
محلا لهما واجاب عنه بقوله ولا يرد عليه ما يرد فيه من الانفصال او لا
انفصال اعراض لا تزاحم لطريانها عليه فانه قيل الموهوم لا يبقى ولا يقوم بنفسه
فكيف يقبل الاستعدادات الثلثة مع انه امر لا بد واعم الجسم بجاذرون
اذ لا يتصور بقاء الجسم مع زوال حال من هذه الثلثة اجاب عنه بقوله ويثبت

الهيولى مع الصورة الجسمية لو اجتمع متصلة واحدة ... المتعددة المنفصلة متعددة ... ودم

وما يتوهم من الاستدلال انها في الذي ثبت عن تبدل الابعاد الثلثة في الجهات
هو نفس المقدار او الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها المستخلط بحقيقة
الجسم لتعاقب الخصوصيات بمعنى ان هذه الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة
الجسم وهو الاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى
انهما عرضان حالان فيه على التعاقب لا على التوارد وثمة هو باق في كلا الحالين
وهو موصوف تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة لا يقال
كيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى لانا نقول المراد
ان ثمة امرا يحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم انه باق في
الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال وهو مغاير للهوية التي
تتجدد بالاتصال والانفصال الا انا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة يبقى
تقرر كونه واحدا في نفسه اذا صب في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية
الاتصالية التي لم تكن فيها منفصلا اصلا حتى صار الشخص الواحد اشخاصا
متعددة وكانت نسبة هذه الاشخاص لنسبة سائر المياه فافهم جدا ٥

فصل اختلف القائلون بالجزء الذي لا يتجزى وهم المتكلمون في
بقبول الحيوة وتوابعها من السمع والرؤية والشم والكلام وغيرها فعند
الاشاعرة لا مانع ذلك ممكن بارادة الله تعالى وايجاده فيه لانه مستند الى ا
لقادر المختار فيجوز ان يخلق الله تعالى واحدا منها في الجزء الذي لا يتجزى
وهو الحق خلافا للمعتزلة وغيرهم وفي انه اذا اختلف في انه هل يمكن وقوع جزء
على منتصف الجزئين الاخيرين من الاجزاء التي لا تتجزى وذلك لا يتصور الا على
وجهين اما بالتداخل او بالمماسة وكلاهما يقتضيان الانقسام اما المماسة
فظاهر واما التداخل فلان الداخل منه غير الخارج منه فهذان انقسامان
انما يكونان بعد الحدوث والوجود واما اذا كانت الاجزاء مجانسة
كانت او متوافقة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك يلزم الانقسام

والارادة ... والعقل ... بالبنية وهل ممكن

الحيوة اي ملقاها ... الاشعري ... وهل ممكن

عندنا لاستناده الى الفاعل المختار وانه يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء التي
لا تتجزى دائرة كرية فعندنا يجوز وعند الاخر لا يجوز بل يمتنع عندهم جعل
الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة فانهم قالوا انا اذا جعلناه دائرة
فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
المساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى فحكمها مثل
حكم الاولى ثم لو جعلنا الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة
طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة على
اجزاء الدائرة الموصوفة مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها كما تلاقى
بواطنها فيلزم الانقسام لان الجانب الملاقي غير الجانب الذي لم يلاق فظهر
ان امكان الدائرة من الخط الذي يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى ينافي وجود الجزء
وهو الشكل من الاشكال فعندنا الشكل الكري باتفاق منا لان الشكل الكري احاطة
وهذا الكرة او عدده وهو المضلع فلا يتصور ذلك الا في اجزاء لا يحدها
النهاية فيكفيه لا محالة هناك جزآن واستدل القاضي منا بانه لا يشبه الكرة
شيئا من الاشكال لان المتشابهة الاتحاد في الشكل فالاشكال الكثيرة تشابه
وهو ظاهر بناء على انه اتفقوا عليه المشهور عند الكل فقيل يشبه الكرة وهو المعتزلة
عليه اذ لا يختلف جوانبها ولو كان متشابها بالمضلع لكان له جوانب مختلفة
ولكان منقسما والمفروض خلافه وقيل يشبه المثلث من الاشكال لانه ابسط
الاشكال المضلعة وقيل يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا فرجة لانه اوسع
الاشكال وقال الامام فخر الدين انهم شبهوا بالمكعب لانهم اعتقدوا ان جوانب
ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جزء من ستة وذلك لا يتصور الا بالمكعب
واما قولهم ان له حظا من المساحة كما قال الامدي فلعل مرادهم ان له حجما
فلذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر المؤلفة فيه واشار اليه بقوله وانفرد
على انه لا حظ له من الطول والعرض والعمق اذ يلزم من ذلك كون الجوهر والمادة

جسم في جميع المذاهب وايضا اتفقوا على ان طبيعة الاجزاء التي يتركب منها
الجسم سواء كانت الاجزاء جواهر فردة او هيولي ومادة واحدة بعدم
الاختلاف في حقيقتها وان اختلاف الاجسام المركبة منها انما هو بالاعراض
المختلفة الطبائع وهذه العوارض لا تكون الا بارادة القادر المختار عندنا
وقيل عند المهندسين ومن تبعهم لا تختلف الاجسام المركبة من الاجزاء الواحدة
بالطبيعة الا باختلاف الاشكال المقتضية لذلك لان لكل منها خاصية
كالمساواة مثلا وغيرها مما يذكر في محله واعلم انما نبهنا بهذا لان ما ذكره بعده
مما يقتضي ثباته ولذا اورده بقوله واعلم ان في اثبات الجزء الذي لا يتجزى
وابطال الهيولى والصورة سادا طرقه كثيرة المسالك من الاصول الزائغة
المنسوبة الى الفلسفية كعدم قبول الخرق او الالتيام ونفوذ الاجسام في السموات
وعدم امكان اسعاد الجسمانيات وغير ذلك مما ينتهي الى الهالك من تلك المسالك
وتمهيد الاعراب باثباته في كثير من القواعد المرضية والعقائد الدينية المستحكمة
التي بعثت الى الملة الاسلامية التي وفقنا الله تعالى واياكم اليها وثبتنا على الاستقامة
فيها كوقوع المعراج النبوية وحشر الاجساد ونيل النعيم ووجود الجحيم للعباد
وسائر ما يجوزه الشرع من المعتقدات التي سنذكرها في باب السمعيات ان شاء الله تعالى

فصل زعمت الفلاسفة ان الاجسام كلها بسيطة كانت او مركبة انواع مختلفة
كما يشاهد الحس السليم وذلك الاختلاف انما يكون باختلاف الصور النوعية
التي يحصل بها لا بغيرها من الصورة الجسمية ومن الهيولى والمادة اختلاف الآثار
اعلم ان الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيولى ولو خلت عنها لكانت بذاتها و
استغنت بنفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه
وايضا لا تخلو عن صورة اخرى وهي الصورة النوعية بحسبها تتنوع الجسم
انواعا كثيرة من البسائط والمركبات لان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول
الانقسام الانفكاك وقبول الالتيام والشكل التابع لها بالبديهة كما في العنصريات

الرطبة مثل الماء والهواء او يبسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد
او عدم قبول شيء من ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما في الفلكيات وليس في ذلك الا قبول او
في تلك اللوازم الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز
ان يكون معللة بامر مشترك ولا بهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هي لكل
انما هي مشتركة فلا يكون مبدأ في الامور المختلفة ولا المفارق لان نسبته الى
الاجسام كلها على السوية فلا بد ان يكون في ذلك امر مختص وثابت لبعض الاجسام
دون بعض ويجب ان يكون في ذلك الامر المختص لازما لئلا يكون استناد ما هو لازم الى
فان كان في ذلك المختص اللازم مقوما للجسم هو المطلوب اذ لا يرجع في ان يكون جوهرا
فقد ثبت في الاجسام جوهر مختص ببعض يسمى بالصورة النوعية وهي مبادئ للآثار
ولوازمها المختلفة والمتكلمون متفقون على ان الاجسام متماثلة اي مشتركة
في صفات النفس لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار وانما حكموا
بانها متماثلة ايضا تماثل الجواهر الفردة اذا كانت الاجسام متماثلة وما يتركب
منها متماثلة ايضا بحيث يصدق كل منهما على الآخر فيجوز على كل من اجزاء الاجسام ما يجوز
على الآخر كخرق السموات لان الارض تقبل الخرق فيجوز ذلك ايضا للسماء
وبرودة النار اذ يجوز كونها باردة كالماء ونحو ذلك من الاختلافات
الطبيعية اذ يجوز لاحدهما ما يجوز للآخر بارادة القادر المختار ثم انها باقية
لحكم الضرورة والبداهة يعني ان الاجسام باقية بالضرورة العقلية ومن المعلوم
ان الضروري والبديهي المرادف للاولي لا يطلب فيه السند والدليل برهان
مجزوم في مجرد النظر عند تصور الطرفين ومن ملاحظة النسبة بينهما وبين موضوعه
وما هذا الا معنى الضرورة والبداهة ومن الاشاعرة من استدل عليه بانه لو لم يكن
الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة اذ لا يمكن ان يقال انه ميت وانه حي
بعد ان يحكم عليه بموت حي او حياة ميت لان المحل لا يجب ان يكون واحدا في
الحالتين اذ ان على موضوع واحد وكذا التسخين والتبريد والتسود والتبيض

الضرورية والبداهة واكثر ما ما يعلم بالضرورة انه المحسوسات
وما هي بعينها التي كانت عند سد المحسوسات وبدائه
حكمه وقاسه

ونظائرها وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية وكما صرح عند العقول بمجردة
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو وكذا
الامكان لا ينافي الابدية بل الازلية كما في القدم الزماني من دون الذاتي على
رأي الفلاسفة وانها فانية بدلالة النص اي رفضه واستقرائيه بنحو قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه وكل من عليها فان ونحو ذلك يعني ان الاجسام فانية بالنص
ولذا وقف البعض على وقوعه بناء على الآيات الدالة عليه دون جوازه
ولم يخالف في جوازه احد من العقلاء الا الكرامية وانها لا تخلو عن شكل يعني
انها اذا خليت وطبعها لا تخلو عن شكل من الاشكال وانما تتشكل الجسم بشكل منها
لتناهيه اي تناهي بعده ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك يوجب
تناهيه كما سيرد عليك في مبحث تناهي الابعاد فلو فرض الجسم اي جسم
كان وطبعه بان نفرض نفس وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات
الخارجية يحيط به حد وطرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون
مضلعا وعلى التقديرين كان الشكل طبيعيا لاستناده الى طبيعته من غير
ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبعية للاجسام المركبة غير منضبطة
لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها
النوعية واما الشكل البسيط فيجب ان يكون مستديرا لان الكرة الحقيقية لا تقبل
الاختلاف لكن شكل سوى الكرة فيقتضي اجزاؤه المختلفة انواعها فالارض
بسيط على رأيهم وليست بكرية مع ان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت
هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم منها جوانب
الارض انثلم والتئم بالتكوينات خرجت عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب فلا تقدح
في اقتضاء الطبيعة لما ادعيناه وغير ذلك بحكم الضرورة اي ولا يخلو كل جسم
عن حيز من الاحياز واقع وطبعه بحكم الضرورة والبداهة كما قال ابن سينا الجسم
اذا وجد فهو اما مكاني او ذو وضع واحتياجه الى الحيز لا بكمية الجسمية المشتركة

النص كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان
ولا يكون كل جسم غير متشكل

لتناهيه وكل متناه فله شكل فان معنى الشكل هيئة احاطة الحد
النهاية بالجسم ولا يكون كل جسم

للمن نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا للهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء
حيز ما على ان افلاطون ارداه فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة لا على ما قال
ارسطو ان الجسم اذا فرغ ونفسه لكان الجسم كالمجرد يعني انه لا امكان له ولكن
نقول ان الجسم من حيث ذاته نسبته الى الاحياز كلها سواء من تخصصه الفاعل
المختار بحيز معين ويمتنع خلوه عن الكون وضده كالحركة والسكون اتفق المتكلمون
من الاشاعرة على منعه حالة الحدوث مع ضده يجب ان يوجد فيه شيء من احدهما
الجسم والمعتزلة يتفقون فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان يعني يجب ان
يوجد فيه شيء من الاكوان كالحركة والسكون والبغدادية في غير الاكوان وبعض
العرضي وقال اتفق الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف والا
هو الاشارة بالمادة الكافة مقام وكما لاجتماع والافتراق واستدل المتكلمون
بان الاجسام متجانسة ولما التماثل بالاعراض بما ترد عليهم انه ربما كان الاتصاف
ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضدها والاحتجاج
بامتناع خلوه عن الحركة والسكون ضعيف اذ لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة
والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء مثلا خال عن الطعوم والالوان
واضدادها واستدل على تناهيها اي على تناهي الاجسام بوجوه ثلث الاول
وهو المسمى ببرهان المسامتة في اثباته ان الاجسام متناهية لان الجسم ذا ابعاد
ثلثة فلو تناهت الابعاد الموجودة في جميع الجهات لتناهت الاجسام ايضا
لان ما ثبت لاصل الشيء او لمساويه ثبت لنوعه او لمساويه ومن ذلك قال لو
وجد بعد سواء كانت الابعاد مثل الابعاد المقدارية بالمادة الجسمية
او في الخلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء ولا يتوقف هذا على امتناع
الخلاء غير متناه ولو من جهة واحدة لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة
حقيقية بسيط قطرها اي قطر تلك الكرة الموازي له اي لذلك البعد ما لا
الى مسامتة بجهة الخط الغير المتناهي فرضا بحيث لا تحرك باجزائه وفي ذلك المسامتة

بتلك

بتلك المعلوم ضرورة ويلزم تعيين نقطة اولية اي اولية المسامتة اي
هي اول نقطة المسامتة ولا يتصور الاولية الا بحدوثها بكونها معدومة
حال كون الموازاة متقدمة عليها لكن كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها
قبل المسامتة معها وكلما كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية لم يكن
تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تحصل بحدوث نقطة كذلك
ولا شك ان حدوث بعضها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النقطة
لو جد المسامتة فيلزم التناهي هو المطلوب تصوره كذلك  بهذه الكرة
ان الخط الطولي بعد غير متناه وقطر الكرة في وسطها يميل اليه ويلاقي
بالحركة كذلك البعد بالنقطة من الخط القطر وقس على هذا برهان العرشي
والسلمي والتطبيق والتخلص والتكافؤ والتضايف والموازاة على ما
اصطلح اصحاب المهندسون كاقليدس وغيرها الثاني من الوجوه الثلثة البرهان
الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي في اثبات تناهي الابعاد انا نفرض من نقطة
ما خطين متفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون ما بينهما
بقدر امتدادهما في الانفراج فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما
غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور يمتنع
ان لا يكون له نهاية ضرورة واشار الى هذه المقدمات بقوله فيلزم من عدم تناهيهما
ايهما عدم تناهي ما بينهما وهو ممتنع فثبت بهذا ان الابعاد متناهية وهو المطلوب
الثالث من الوجوه الثلثة وهو ما ثبت تناهي البعد بالبرهان التطبيقي الدال
على تناهي الابعاد من جميع الجهات وهو اقوى البراهين السبعة المستعملة في هذا الفن
ولطرق عديدة منها انا نفرض من البعد الغير المتناهي ذراعا بان نفرض خطا واحدا
او خطين احدهما قبل الانجرار معا ثم نقطع منه او من احدهما ذراعا واحدا ثم نطبق
ذلك الخط الذي نقص منه ذراعا واحدا على نفسه او احدهما الى الغير المقطوع منه
فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع بين فالناقص مثل الزائد او في النهاية المفروضة مثل

سميا بابادا وصاحركه من مركزها حط مساه موازيا
فكركه الكره صير اليه المساواه الى المسامته فلابد انه
فيكون الخط المسامته نقطه هي اول نقطه المسامته لان
المسامته لم يكن حصل لكونها موازيا للهويه لكن وجود
اول نقطه المسامته في الخط الغير المتناهي لا يمكن
تعرض في الخط الغير المتناهي اول نقطه المسامته
مع حركه وزاويه حاويه في المركز والزاويه والحركه
فالمدار للقسمه الى غير النهايه
اول نقطه المسامته ...
السلمي وهو انه نقض

فاسهما فانه لاحصاء ابهما كلما تبعدا يزداد البعد بينهما ولو
الى غير النهايه كانت زيادة الى غير النهايه الثالث
برهان التطبيق وهو انه نقض

بين البعد التام والناقص ...

النهاية الزائدة فيتساويان او فازائدة منه كالناقص او كل واحد منهما كا
لاخر وهو محال بالضرورة اولا فلا يتساويان فينقطعان كلاهما لان التام
منه والناقص وهذا خلف لانا نفرض انه غير متناه فيلزم ان ينقطع وينتهي
وهو المطلوب فله طرف آخر فليرجع الى المفصلات فان قيل مايلي الجنوب غير
مايلي الشمال بعد ان القائل بعدم التناهي يستدل بوجهين الاول ان ما وراء
العالم متميز فان مايلي يمين العالم غير مايلي يسار التبة وانما غير المص رحمه الله
ترتيب الجوانب فيه على خلاف التقدم وعاية يلتفت باليمين واليسار باعتبار المعنى
دون اللفظ فالمغايرة بينهما بديهية لان بديهة العقل شاهدة بان مايلي
قطب الشمال غير مايلي قطب الجنوب ومايلي المشرق غير مايلي المغرب الى غير ذلك
من الجوانب مع انها متميزة قطعا فلا يكون عدما محضا فهو اذا موجود سواء كان ماديا
او مجردا والثاني انا نفرض بان الواقف على طرف العالم فلا يخلو اما ان يمكنه
مد اليد فثمة بعد او لا يمكنه مد اليد لذلك الواقف فثمة مانع فيه من النفوذ
على التقديرين فثمة بعد سواء كان مجردا او ماديا فاجاب المص عنهما
بقوله فقط الاول يعني لانسلم ثبوت التميز ما وراء العالم بحسب نفس الامر
وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم بحت لا عبرة به اصلا فلا يثبت ما ادعيتم
واشار الى الدفع الثاني بقوله وبعدم امكان مد اليد فيما وراء العالم لعدم
الشرط فيه يعني لانسلم انه لا يمكن لذلك الواقف مد يده فثمة مانع لجواز ان
يكون ذلك لا لكونه وجود المانع بل لعدم الشرط فيه لان ما وراء العالم هو الفضاء
الذي يمكن مد اليد الا ان عدم الامكان بالفرض والتقدير لعدم الاقتدار
اسد القادر المختار ملايم التقريب ثم طرف الامتداد وهي الجهات كلها لا من
حيث كونه بعدا موجودا في نفس الامر بل من حيث كونه منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالحصول فيه والوصول اليه فذلك الطرف عند ا
العقل جهة لما يتوجه اليه وحد المتحرك وباعتبارها لا الاشارة من الرأس

والقدم والظهر والبطن واليدين تتعدد الجهات بهذه الاعتبارات فلذلك
تنحصر الجهات في الست كما ترى ان انحصار الجهات فيها جبلي ولا حصر لها
في الحقيقة وفي نفس الامر والطبيعي من تلك الجهات هو الذي لا يتبدل ولا يتغير
باعتبار المعتبرين انما هو الفوق والتحت المسميان بالميل الى الصاعد والهابط
المعبر عنه بالخفة والثقل كما ترى تفصيله في بحث الاعتماد فثبت ان الجهات بعد
موهوم لا موجود في نفس الامر حتى يثبت انه غير متناه في نفسه فلا نقض ولا
محذور والاجسام يعني انها باتفاق من المسلمين والنصارى واليهود
من المليين كلهم بل بعض من المجوس معتقدون على انها محدثة بذواتها وانفسها
وصفاتها وعوارضها الطارئة عليها وما هذا الا هو الحق الثابت المطابق
للواقع لا شبهة فيه ولا شك خلافا للحكماء وجمهور الفلاسفة القائلون على
ان الفلكيات من الاجسام والاجرام قديمة بذواتها وانفسها وعقولها
سوى الجزئي من الحركات والجزئي من الاوضاع منه درره عن المص رحمه الله
حيث حصر الاختلافات بقوله جمهور الفلاسفة وهم ارسطاطاليس و
ذوناقوسطيس وثاسطيوس ولوقيوس من المتقدمين ومن متأخريهم ابو نصر
الفارابي وابو علي ابن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجريهما من الامور الغاوة اللازمة سوى
الجزئي من الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادثة مسبوق بالاخر
والعنصريات قديمة بموادها بحسب تشخصاتها وصورها الجسمية المطلقة العنصريات
قديمة انواعها اي بنوعها والنوعية اي صورها النوعية قديمة جنسا بحسب
جنسها يعني قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها اعتبرا ان التسلسل في
كل ما ذكر وبعضهم اي بعض الحكماء من الفلاسفة وهم الذين كانوا قبل
ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وتبعهم
ذلك المسلك جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية

فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمانية والنوعية
وبصفاتها ثم هولاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقا كثيرة فانشعب
منها الزوجة فرقة منها ذعموا على ان هناك يعني في الجسم العنصري حصلت
مادة قديمة موجودة غير مسبوقة بالعدم وتلك المادة هي العناصر او الارض
او النار والماء او الهواء فان قيل العناصر اربع فلا يصح الترديد بكلمة او قلنا
ان اللام للجنس يعني الجنسية فصارت هي عنصرا واحدا وهو مذهب بالينوس الملطي
حيث قال ان مبدا الاول ابدع العنصر يعني الوشي الذي طبع فيه صور الموجودات
والمعدومات المختلفة كلها فانبعث من كل صورة ما هو موجود في العالم على
المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور وذات العنصر الواحد هو الوشي ا
الاعظم وهذا القول هو اول ما ذهب اليه تاليس الملطي وعلى هذا يصح الترديد بقوله
او الارض اي مادة الارض وعنصرها فقط بناء على ما ذهب اليه انبدقلس او النار
على مذهب ابرقلس او الماء وهذا القول هو المذهب الثاني من تاليس الملطي
حيث قال ان المبدا الاول ابدع الماء ثم ابدع منه الجواهر كلها ويشهد له
القول الى التورية الشريفة كما ورد في الحديث الشريف ان الله خلق الماء
ثم نظر نظر الهيبة اي في الحديث او الهواء وهو مذهب انكسيمانس الحكيم والباقي
يتلطيف وتكثيف اي بسبب تلطيف ذلك العنصر وتكثيفه على اي مذهب كان
سوى الجمهور من الفلاسفة بناء على ما قرر من قوله وبعضها الجو والسماء من دخان
يرتفع منه اي من الماء ففي التورية ان الله خلق جوهرا ونظر اليها بنظر الهيبة
فذاب فصار ماء فحصل البخار وطار على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها د
دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء وهو عبارة من غير ذلك
الدخان وقيل البخار من فصل العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف
او اجسام صغار صلبة كرية تكون مبدئا للعالم وهو مذهب ذيمقراطيس
كما ان مختلفة الاشكال اي اجسام مختلفة اشكالها كالخليط من كل شي كان

او

ذلك

ذلك الشي ساكنا في الازل ثم حركه الله تعالى فتكون العالم او نور وظلمة كما ذهب
اليه الثنوية من المجوس فانهما قديمان عندهم فتولد العالم من امتزاجهما وقال
الحرنانيون وهم الفرقة الثانية من تلك الفرقتين المذكورتين اي القدماء
خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء اما الباري فلوجوبه واما
النفس والهيولى فقد عشقت النفس بالهيولى الى ان تتوقف كان لها
الحكمة العلية عليهما فحصل من اختلاطهما انواع المكونات ولذا سمي
العشق بالباري ليقتضي معنى التصوف والولوع واما الدهر اي الزمان فلانه
لا ابتداء له لعدم اصلا على ما قالوه واما الخلاء فلانه لابد في وجود العالم و
لم يلتفت المصنف رحمه الله تعالى الى هذا لانه بين البطلان او وحدات
مجردة وهو مذهب اصحاب فيثاغورس فانهم يقولون مبادي العالم هي
الاعداد المتولدة من الوحدات لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور
كل واحد منها واحد في نفسه او الوحدة مجردة وقامت بذاتها فان عرض
الوضع للوحدة فصارت نقطة ثم اجتمعت النقط فصارت خطا ثم اجتمعت
الخطوط فصارت سطحا ثم اجتمعت السطوح فصارت جسما فقط لان
مبدا الاجسام وحدات ومبدا العالم ايضا وحدات وقد توقف جا
لينوس في كل منها حيث لا يعلم من ظهور مقاصدهم وانا اظن من ذلك
التوقف انه اراد ما هو ان احتمالات الثالث من تلك الاحتمالات الاربعة
بها وهي اربعة كما مر لانه اما قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او بالعكس او التوقف او ما سوى ذلك وهو مذهب
اهل الكون فعندهم انه محدثة بذواتها وصفاتها وعلى هذا الكلمة الثالث قديمة
بصفاتها محدثة بذواتها ولم يتوقف فيه جالينوس الحكيم الا فيما قال لم
يترجح بطلانه او يحكى عنه انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني
ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج ام غيره فطمس

بعطايا اجتمعت النقط وصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط وصارت سطوحا ثم اجتمعت السطوح وصارت جسما

فيه اقرانه حين اراد من سلطان زمانه ان يلقب منهم بالفيلسوف فان العالم
يلوش على ما هو عليه اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها وجهان الاول وهو المشهور المعتبر في اثبات هذا المطلب بان
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته و
صفاته فالاجسام حادثة بذواتها وصفاتها اما المقدمة الثانية فظاهرة
واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الجسم لا يخلو عن العرض كالكون والتاليف
وما يتبعهما من الاعراض الممتنع البقاء صفة اقيمت مقام العلة يعني لان
العرض لا يبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان العرض حادث ولا
شك ان محل الحوادث حادث فالجسم حادث بذاته وصفاته كما سياتي
والوجه الثاني من الوجهين في اثبات المقدمة الاولى ان الجسم حادث لانه لا يخلو
ايضا عن الحركة والسكون وخصوص الحركة والسكون وعدم خلو الجسم عنهما لا
يكون الا بعد حدوث الجسم لانهما حادثان ومحلهما ايضا حادث فالجسم حادث
اما حدوث الحركة والسكون فثابت بالدليل لان كونه اي كون الجسم في الحيز ان
سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا اي وان لم يسبقه فحركة وكلاهما حادثان
لكونهما في معرض الزوال الذي هو المنافي للقدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فالزوال مناف للقدم وما يكون في معرض المنافي فهو مناف فثبت ان كليهما
حادثان البتة واشار الى هذه النتيجة بقوله فالحركة اي فثبوت زوال الحركة
ظاهر وثبوت زوال السكون مبرهن بالدليل لان كل جسم قابل الحركة بالاتفاق
منا ومن الفلاسفة وبدلالة التماثل في الاجسام عندنا ابتداء وانتهاء اي في
الاجزاء التي لا تتجزى وفيما تركب منها وكل ما هو متماثل يجوز لواحد منها ما يجوز
للاخر فثبت ان كل جسم قابل الحركة بهذا الدليل منها قيل عليه من طرف الخصم انا لا نسلم
ظهور المنافاة بين الحركة والقدم لان ماهية الحركة قديمة وان كانت كل واحد
من احادها حادثة لان كل جسم متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وسلمنا

ان الاجسام المتحركة بحركات لا بداية لها وكل جزئي منها يوجد جزء من الازل
ويدوم الكلي بتعاقب جزئياته الحادثة فنقدم خلو الجسم عن مثل هذه الحوادث
التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادثة قديما محل منافاة
بينهما فقلنا من طرف المتكلمين بجملته برهان التطبيق كما مر وقد عرفته في
مبحث من ابطال الدور والتسلسل وما يرد عليه من سؤاله وجوابه و
هنا لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كما قلتم كان لنا ان نفرض
من حركة ما كدورة معينة الى ما لا نهاية له جملة واحدة ونفرض ايضا من
حركة ما قبلها بمقدار متناه كعشر دورات جملة اخرى ثم نطبق الجزء الاول
من الاولى والثاني بالثانية وهكذا الى ما لا نهاية وان كان بازاء كل واحد من
اجزاء الجملة الزائدة جزء من الاجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا
مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة
ما لا يوجد بازائه من الناقص جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية
والزائدة انما تزيد عليها بمتناه اذ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بالضرورة
فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم
تناهيهما في تلك الجهة وذلك محال قطعا وانت خبير بانه لا ينتقض بمراتب
الاعداد والنفس الناطقة عند البعض لان مراتب الاعداد اعتبارية
والنفس الناطقة كالحوادث اليومية متناهيتان على الاصح كما تقدم و
التكافؤ اي ويبطله برهان التكافؤ وسمي ايضا برهان التضايف
لان المتضايفين الحقيقيين يتكافئان اي احدهما الاخر كما سبق في بحثه وتقريره
نقول ان الحركات تتالف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
ونجعل الاجزاء اياما مثلا او اسبوعا او شهورا او سنين فلو كانت تلك الايام
مثلا غير متناهية لا يمكن لنا ان نجعل من يوم ما هو اليوم الذي نحن فيه مثلا اجزاء
الاخير فنقول هذا الجزء من هذه السلسلة الذي لا شك انه مسبوق وموصوف بالمسبوقية

وليس بسابق اذ المفروض ان لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به على هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كما كان التقدير الاخير المذكور فيكون عدد كل مسبوق ازيد من عدد السابق ولو بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد واحد فيكما في الاضافيان و انه لا وجود للكل اي مجموع انه لا وجود للكل من الحركة التي يتوهم الكلي منها بتعاقب جزئياتها الحادثة الا وقد وجد من ضمن الجزئي منها ويتوقف وجود الكل على وجود الجزئي الحادثة فكل ما يتوقف على الحادث حادث فلزم ان يكون كل من الحركة الجسم حادثا وهو خلاف المفروض فثبت التنافي بين القدم وبين الحركة والسكون مع انواعهما وهما الاجتماع والافتراق **الثاني** من الوجوه الثلثة التي اوردناها لاثبات حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وذلك لانه لو كان قديما لما يقوم به الحوادث لان القديم لا يكون محلا للحوادث البتة فكل شيء يقوم به الحوادث فهو حادث فالجسم حادث فان قيل لا نسلم كلية الكبرى لم لا يجوز ان لا يكون البسائط كذلك دون المركبات مثل الافلاك والعناصر كلها تتصرف بالحركات والاوضاع الحادثة خصوصا العناصر بالاشكال والاحوال الاخر فلزم من ذلك ان الجسم بجنسه محل للحوادث ولا شيء من القديم كذلك ان لا يكون محلا للحوادث لما سيأتي برهانه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث اصلا فثبت ان كل جسم حادث وهو المط **الثالث** ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها لان الجسم اثر المختار ابتداء وانتهاء عندنا لما سيأتي من ان اختيار الواجب بالذات لان الموجب بالايجاد والايجاب والفرق ظ وكل ما شانه فهو حادث فالجسم حادث لان القديم لا يستند الى المختار فثبت ان العالم كله من الاجسام المركبة والبسائط والمجردات بذواتها وصفاتها ومرادها حادث ولا شبهة عليك

الوجه الثاني من الادلة على حدوث الاجسام كلها

كذلك لما سيأتي في الالهيات الثالث ان الجسم

الواجب هو سابق مسبوق بالقصد والارادة الى ايجاده فالعالم الى القاطع القائلون بحدوث العالم انه وجد

من صفاته تعالى وتقدس لانها لا تستند الا انه تعالى بالاختيار والصفات الحقيقية قائمة بذاته تعالى على انها لا هو ولا غيره كما مر وقد يجيء تفصيلها في الالهيات ان شاء الله تعالى قالوا ان الحكماء على طريقة المعارضة في ابطال ادلة المتكلمين ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه للعالم من مواده وصورته الجسمية وصورته النوعية لزم وجود العالم مع ما لا بد منه للعالم في الازل فلزم من قدم ما لا بد منه قدم العالم وهو المطلوب وان يتوقف جميع ما لا بد للعالم في الازل على حدوث حادث ننقل الكلام اليه ويلزم ح اما الامر الغير النهاية وهو مح وما يستلزم المحال كال حدوث العالم محال وهو المط فقالوا لكنا نختار الاول لكن لا نسلم اجتماع جميع الشرائط التي لا بد منها لم لا يجوز ان يكون بعضها منتفيا في الازل والاكثر منها كسبب بعضهم الترجيح من جملة ما لا بد منه هي الارادة الازلية الايجاد التي شانها الترجيح من احد طرفي الممكن والتخصيص باحدهما من الفعل والترك اي وقت شاء الصانع المختار فيما لا يزال بالاختيار فلا يلزم من هذا قدم العالم بل تحقق حدوثه كما ادعيناه وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى والى شرط اخر حادثة فيلزم التسلسل ويجاب عنه اما بجواز ترتيب الارادة او ترتيب تعلقات ارادة قديمة اليه الى ما لا نهاية لها واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص بحيث يكون التعلق اي المتعلق ما ذكرنا بالتدبر فيها والتثبت في هذا الاوهام في هذه المقدمات الغامضة واما حديث قدم المادة والزمان اشار المص رحمه الله الى الشبهتين اللتين اوردوهما في اثبات قدم الجسم وهما مستخرجتان من السلف المادية والسلف الصورية واما الشبهة الاولى فانهم قالوا المادة قديمة والا لزم ان لم يكن قديمة لاحتاجت الى مادة اخرى فلزم التسلسل في المواد لانها لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية عندهم كما تقدم فيلزم قدم الجسم بمعنى اولية باسرها قديمة واما الشبهة الثانية فقد تستبها

الامام الرازي الى العلة الصورية بان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرضناه معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة قديم وهو المطلوب واشار الى هذه المقدمات بقوله لاقتضاء حدوثهما اي حدوث المادة والزمان سبق العدم عليهما سبقا زمانيا لما تقرر وثانيا لا يزال يمكن انقلاب الحقايق من الامتناع الى الامكان لان صحة وجود امكان العالم ازلية وكذا صحة تاثير الباري تعالى فيه اذ اسمه تعالى فيجب ان يحكم بامكان وجود العالم في الازل لتعلق المواد والازمنة اي بتعلق سلسلة المواد والحادثة والازمنة الحادثة بالحوادث اليومية الى غير نهاية التقدير الممكن زمانا بالذات قديم بالزمان على ان ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد الكريم المطلق الكامل في جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجود العالم والا لزم تعطله وهو محال قلنا اما هذا الذي ذكر تموه في معرض الدليل فضعيف بوجوه اربع اما اولا فلانا لا نسلم تركيب الجسم من المادة والصورة فان سلم فلا نسلم لزوم المادة قديمة فانه قد بني على وجوب الامكان الاستعدادي وهو فرع الايجاب بالذات وهو باطل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلانا لا نسلم تحقق التقدم الزماني لم لا يجوز ان يكون التقدم تقدما بالذات كما مر واما ثالثا فلانا لا نسلم لزوم ازلية الصحة صحة الازلية فان امكان العالم وان كان ازليا على ما مر لكن ليست ازلية ممكنة لا تستلزم الازلية مع شروط الحدوث واما رابعا فلانا لا نسلم ان ترك الجود لزم التعطل فظاهر لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البراهين **فصل** ثالث

الحكماء في اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين حقيقته واجزاؤه واحكامه فيما تقدم من ان الجسم ينقسم الى قسمين بسيط ومركب لان الجسم اما ان يتألف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب كالانسان والا فبسيط كالماء فتعريف الجسم منحصر في هذين القسمين لان من الجسم اما ان يتركب من اجسام مختلفة الطبايع او لا الثاني البسيط والبسيط

اما فلكي وهو لا يقبل الخرق والالتيام او عنصري وهو الذي يقبل ذلك والمركب على قسمين لانه اما ممتزج اي ماله مزاج وهو الاكثر من المركبات المعروفة او غير ممتزج اي ما لا مزاج له وهو الاقل بالقياس الى الاول كالبخار المركب من الماء والهواء وكالدخان من الهواء والنار او من الماء والارض وبهذا الاعتبار انحصرت الاقسام في اربعة وايضا ينقسم الممتزج الى ما له نفس كالنباتية والحيوانية او الى ما لا نفس له كالمعدنيات على ما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى من البسيط الفلكي يرد عليه ان ذكر لفظ البسيط مستدرك لا فائدة في تكراره فلا يليق في مثل هذا الكتاب قلنا بل هذا اشارة الى ان في رسم البسيط وتعريفه اختلافا لان له رسمان مشهوران الاول بانه جسم مساو الكل في الاسم والحد كالماء مثلا والمراد بالجزء المذكور هو الجزء المقداري والاول هو المسؤول عنه بالهيولى والصورة والثاني ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع ولكل منهما قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة بتلك الاعتبارات في رسم البسيط وتعريفه فاعتبر كل واحد من رسم البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة التي توجد في الحيوان كاللحم والعظم ونظائرها وفي الفلك ايضا ليظهر لك الفرق بين هذه الاعتبارات الاول اما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الفلك الثاني ما جزؤه المقداري بحسب الحس كذلك فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من الاعضاء الرابع ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيندرج الكل فبهذا التفصيل ظهر فائدة التكرار منه رحمه الله تعالى بان بساطة الفلك سواء كانت بحسب الحقيقة او بحسب الحس كما يستفاد من الاعادة وايراده من التبعيضية لا يتميز الا باعادة الذي تنوعا تفيد عين المعاد فافهم جيدا واعلم ان هذا من الافلاك ما هو فوق الكل منها والمحيط بها يسمى فلك المحيط وهذا الاسم كالاسم العلمي ويسمى ايضا المحدد للجهات وفلك الافلاك

المعبر عنه بالفلك الاطلس واشار الى هذه الاسما بايراد الملم رحمه الله تعالى التقيه
مع الواو العاطفة وفي لسان الشرع هو المسمى بالعرش المجيد وفي وجه التقيه انه
لا شبهة في كونه فوق الكل لكونه محيطا بالكل ولا يتصور الاحاطة الا بالكرية و
انما سمي محددا لتحديده الجهات الست ولاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك يسمى
فلك الافلاك وقيل انما سمي به لان الفلك قد يعتبر في مفهومه الحركة تشبيها له
بفلكة المغزل المتحركة ولكونه حركته اشد حركة واسرعها من جميع الافلاك وصح كونه
عند اهل الشرع يسمى فلك الافلاك ولكونه غير كوكب على رايهم فلك الاطلس وانما
سمي بالعرش المجيد لكونه سقف الجنة الخلد وجنوده اي وجوده وصفاته بانه لا بد
لتحديد الجهة الحقيقية كالعلو والسفل من جسم موجود في الخارج واحد متصف
بالوحدة كرى الشكل الطبيعي محيط بالكل من مقعره مع حدبه يتحدد بمحيطه القرب
صفة اقيمت مقام الفعل يعني يراد يتحدد به القرب والبعد وهما جهتان حقيقيتان
موجودتان لا تتبدلان اصلا وانهما ذواتا اوضاع بالاشارة الحسية وكذا
ما يتحدد القرب الموجود بمحيطه وهو العلو وبمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة
عن المحيط يتحدد به البعد الموجود فهو جسم موجود فالمحدد جسم موجود وهو القرب
اما الوحدة فيرد ما كونه متصفا بالوحدة فلانه ان كون المحدد والمثبت الموجود
واحدا فثابت اذ لو تعدد واذ لو تعدد فلا يخلو من احد الامرين فان احاط البعض
بالبعض يتغير المحيط فقط الذي هو النهاية الحقيقية التي انتهى اليها الاشارة الحسية
سطحه الاعلى وكذا هو وحده كاف في تحديد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه فيكون
المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهات اصلا هذا والا ان وان لم يحط
البعض بالبعض يتحدد القرب فقط دون البعد فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا
عنه فالبعد عنه الى ان ينتهي والمفروض خلاف ذلك يعني يتحدد به القرب والبعد في
ضمن كل الحقيقيين اعني العلو والسفل والحال ان خلاف المفروض محال فيتحدد به القرب
فقط دون تحديد البعد محال فان قيل الا ان يلتم السؤال له في ذلك فلا يجوز ان يكون الحصا

بحيث

بحيث يكون نهاية القرب من كل منهما مستندا ونهاية البعد من الآخر فيتحدد
بهما الجهتان الحقيقيتان فقلنا ان هذا على سبيل المقابلة لكنه يرتفع
امان بالتحديد من جهة البعد على كون كل منهما واقفا في جهة من الآخر فيتوقف
تقدم تحدده على المحدد وهو ظاهر البطلان لانه من قبيل تقدم المعلول
على العلة بالنقل فثبت وجود جسم واحد محيط بالكل ويتحدد الجهات
بها لكونه سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يساويه
بعده عنه ومنتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المط واما الكرية
ان ثبوت الكرية للجسم المحدد فلان غير الكرى لا يحدد البعد لان غير الكرى
من الاجسام ليس له مركز ويستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها اي من
نقطة المركز حتى يكون تحديد البعد منه بمركز الجسم فثبت انه جسم واحد كرى لا يتغير
ان الشكل البيضي والعدسي في المصطلح ايضا يشتمل على وسط هو نهاية البعد عن
الجميع لان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية حتى يكون التحديد الحقيقي
بذلك الجسم واشار الى هذا السؤال ابتداء ولان تركبه من الاضلاع مثلا او
زواله اي زوال المحدد عن الاستدارة يقتضي كل واحد من التركيب وعدم
التدوير كون الجهة وتحديدها قبله قبل المحدد لان في ذلك ان يتحدد بالتركيب
او بغير التدوير حاصل بالحركة المستقيمة التي تقدمت بعضها على بعض فتكون الجهة
محدودة قبل المحدد فصار المحدد من السابق فثبت المط واما الاحاطة اي
احاطة المحدد بجميع اجزاء البسيطة من مقعره ومحدبه فلان المحيط ان فات
بالدليل الاني لان المحيط لا يحدد من الجهات سوى القرب الذي لا ينتهي اليه ما يأتي
بمقعره والمفروض خلافه ولا بد من الاحاطة بالكل هذا من قبيل عطف العلة بتقدير
او لا بد من احاطة المحدد المفروض بالكل من جميع الجهات الموجودة المتخالفة و
لا جائز ان يكون المحاط محددا لان المحاط قد يتعدد الاشارة الحسية عنه
بحيث لا يصل الى النهاية فلا يكون المحاط هو المنتهى المطلوب فثبت ان المحدد جسم

موجودة كرة محيط بالكل وهو المطلوب ويتم التقريب بهذا الاسلوب ثم ان له
احكام منها انه بسيط لا تركب فيه من بسائط متعددة والا لجاز انحلاله
ومنها انه شفاف وكذا سائر الافلاك غير ملونة لانه لا يحجب الابصار عن
الرؤية ما وراءها من الكواكب ومنها انه وكذا غيره من الافلاك ليس بحار
ولا بارد وانه لا رطب ولا يابس ومنها انه لا يقبل الكون والفساد ومنها
انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد هو وغيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل و
ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف ومنها ان فيه وفي غيره من الافلاك
مبدا ميل مستدير ومنها انه ليس فيه مبدا ميل مستقيم لمنافاته المستدير
ومنها انه هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية فجميع الافلاك الباقية معه
على سبيل التبعية في اليوم بليلة دورة تامة تقريبا لا تحقيقا وهو الفلك
الاعظم المحيط لجميع الاجسام يتحدد به الجهات وحركته السريعة اليومية هي
المسماة بالحركة الاولى وايضا بالحركة الكل لان الافلاك وما فيها من الكواكب
متحركة بهذه الحركة وكل كرة تحركت على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين
ومن منطقة تكون حركتها اسرع ومن ذلك ذكروا ان المحدد للجهات تاسع الافلاك
التي قام الدليل بالرصد عليها وثبوت الكلية لها عندنا هو الرصد وانه يتحرك بالذات
من المشرق الى المغرب في كل يوم على منطقة التي لا بد لها يسمى معدل النهار لانه النهار
يعتدل عند كون الشمس على تلك المنطقة حين استوت بخط الاستواء فيكون الليل والنهار سواء لتساوي
قوسيها الواقعة احديها تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت
الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض ونحو
خط الاستواء تكون الحركة دولابية لا ميل الى شمال او جنوب ومسامتة الشمس
بل حركة لا هي السلي والتي هي عليه اعلى خط الاستواء في السنة مرتين وهي عند
كونها في الاعتدالين فلهم صيفان ويكون غاية بعده عنه كونها على الانقلابين
فلهم شتاءان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف

فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف الشهر وقطبين يسميان قطبي
العالم بين كل حركة تحركت على الاستدارة لها من قطبين ساكنين على ما مر لان
العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه وتحته اي تحت الفلك التاسع فلك
الثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا للفلك الافلاك حركة خاصة
بطيئة جدا واتمامها الدورة في ثلثين الف سنة على ما اشتهر وقيل اتمامها في
ستة وثلثين الف سنة على راي بطليموس الحكيم الا نفر خالف من ارا هولاء القوم
وانما سميت ما عدا السبعة السيارة بالثوابت اما لبطوء حركاتها واما لثبات
اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذات ثم فلك زحل وله
قمة مع كوكبه ثم المشتري وله بياض غير خالص ثم المريخ وله حمرة ثم الشمس
المنيرة ثم الزهرة وله بياض صاف ثم العطارد وله صفرة ثم القمر فيه كمودة ا
على النقطة القريبة الى السواد وانتهت السيارات ومنطقة حركة الفلك الثامن
الموازية لمدار الشمس قاطعة بجميع ما تحتها بالحركة الثانية يسمى منطقة البروج
لمرورها باوساط البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين مشتركتين بين معدل
النهار ومنطقة البروج يسمى تلك التقاطع بينهما نقطتي الاعتدالين لاستواء
الليل والنهار في جميع نواحي الارض والامصار سيما نقطتي الربيعي والخريفي
فيما يتجاوز الشمس منها من الجنوب الى الشمال من المعدل هو الاعتدال
الربيعي وما يتجاوز منه الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي وما بينهما من
الاعتدالين على المنتصفين يسمى نقطتي الانقلابين اعني بها الصيفي والشتوي
فالتي في طرف الشمال من المعدل هو الانقلاب الصيفي والتي في طرف الجنوب من المعدل
هو الانقلاب الشتوي وايضا انقسم الفلك بتوهم الهيئة ست دوائر عظام
متلاقية على قطبي البروج وهذا انقسم الفلك اثنى عشر قسما يسمى كل منها برجا
لان كل قسم منها نصف الدائرة من تلك الدوائر ثم قسموا كل برج ثلثين
قسما متساويا وسموها درجا وقسموا كل درجة منها ستين قسما وسموها دقايق

وقسموها ايضا سيتين قسما وسموها ثواني وهكذا قسموها وسموها بثوالث وروابع
فما زاد ومالم يكن اعتباره من الكسور والتنصيف الى غير ذلك وما يعتبرون القوم ان
هذا لكل برج بين المشرق والمغرب ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانون درجة
واخذوا اسماء كل برج من الصور المتخيلة من الثوابت كما يؤدي اليه الالباس
وتفاصيل ذلك مذكورة في علم الهيئة فليراجع اليه فصل الخلاء في جوف العالم
ممتنع عند الحكماء وفيما وراء العالم ايضا ممتنع الا انه لا يجيزون الملاء هناك
بخلاف جوفه فان جوف العالم مملو بالاجسام الى محدب فلك الافلاك هكذا
عند جمهور الفلاسفة وعامة الحكماء وعند تابار المتكلمين الخلاء ممكن فيها الاجزاء
سواء كانت مستديرة او مستقيمة مستندة الى القادر المختار ان شاء خلق
وان شاء لم يفعل وعلى هذا ان يكون مستندة الى طبيعة الاشياء حتى لا يد
تفاوت عنها اصلا كما دعموا والحركة المستقيمة التي بها الاجتماع والحركة
والالتيام والحركة بجائزة عند الفلاسفة على الافلاك بحاجة انقاد وعندنا
هذه الحركة جائزة على الافلاك مطلقا لان الاجسام كلها متماثلة يجوز لكل
منها ما يجوز للاخر والكواكب سابحة عندنا في الافلاك على الوجه الذي جعله
الله تعالى لا على ما اعتقدوه ان حركات الافلاك تجب ان تكون ورتبة الكواكب
ايضا تابعة لحركاتها وان حركاتها ارادية ولما راوا اختلافاتها بالمسير
من الكواكب تحيروا في مبدا هذه الاختلافات ولم يضعوا ايضا شقة فيها
والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن مثل هذا التحير الا
ونحو ذلك من احوال الكواكب فانها شفافة كلها مضيئة بذواتها الا
القمر منها فانه كمد في نفسه فلما كان يستفيض من الشمس فنصفه المقابل لها مضيء
ونصفه الاخر مظلم مستقيما فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجه المضيء
فوقنا ولا يرى ضوءه اصلا فاذا زال القمر عن دائرة المسامتة حصل الانكساف
بين الدائرتين فيقع شيء من وجه المضيء مستديرا بين النصف وحينئذ يرى ضوسا

٧

والحركة

ممتنع في الخلاء الاد...له كما نطق به الاحاد والحكاف

...

بعلمه الله تعالى كما اخبر به الكتاب وليس في وبال الحسي ولم يلتبس
ما ادعوا مبني على تلك الاصول من عدم الخرق والالتيام والكون
والفساد ولا الكيفيات الفعلية ولا انفعالية وكذلك
ما لو العدم الحكماني سائر العناصر تحت فلك القمر

وجه المضيء فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد من الشمس ويزداد
من وجه المرئي مضيئا شيئا حتى يصير ذلك عند المقابلة اليها وايضا بتمامه
مرئيا وحينئذ يطلق الدائرتان متحدتان فتراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان
النيران يتقاربان من الجانب الاخر فيتقاطع الدائرتان مرة اخرى على الاولى
وينحرف عنا شيء مستدق من وجه المضيء فيتقص كمال البدرية شيئا فشيئا حتى يرى
منه شكل الهلال في جانب المشرق ثم يختفي بالكلية وهو محاق القمر ولا يرى
يوما او اثنين بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع
ضوئها الغالب الذي يستتر لما يقرب منها فلهذا الاسباب يمتنع الابصار عن القمر
واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بقدر اثنتي عشرة درجة فانه يرى ما
بالعادة المستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر
وصفاء الافق وقوة الباصرة واما محو القمر المشاهد في صفحته ففيه اراء القوم
قيل خيال الحجر فقط فيختلف الناظرون فيه اشكاله تراها فيهم من خيال واحد و
قيل شبح ما ينطبع وينطبع فيه من السفليات فقط فيختلف باختلاف القرب والبعد
والبعد والانحراف وقيل السواد الكائن في الوجه الاخر فقط فاذا لا يرى
فنوفا وقيل بشخص كتف الشاه فقالوا اليه القمر بابه منار فيه وفيها يرى بعيد
وقيل اجزاء منه فقط فاخالا يطرد المتواد بالمساطة في الفلكيات وقيل هو وجه
القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف
وفم فقط فاذا ابطل ضوء الطبيعة عند من يعتقده لان لكل عضو صفة الطبع
تبع ووضع غير فاين مقتضى الطبيعة فيها وقيل اجسام سماوية غير قابلة الاشكال
بالتساوي وهذا اقرب مما قالوا لكن لا يصح التعويل عليه واما خسوف القمر
فانه قد يكون مقابلا للشمس بقرب العقدتين فتكون الارض حاجزا بينه وبين الشمس
فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر
من جرم الشمس يقع ظل الشيء من الارض مخروطيا وان كان للقمر عرض لا يخفى اما

اما ان يكون بقدر نصف صفحته ونصف قطر دائرة الظلام فيخسف ولا
ان يكون اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه او اما ان لا يكون
عرض [illegible] في احدى العقدتين انخسف كله لانه حينئذ يكون اصغر من
الارض وظله كبير وفي قرعه في الظل واما كسوف الشمس فيقع لوجود عند اجتماع
القمر بالشمس ساتر بينها احيانا رئيا لا حقيقيا وان لم يكن للقمر عرض يقينا وان الشمس
بوقوع الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم يروا ضوء الشمس كما وقع القمر بيننا وان
الشمس ذهب ضوئها وهو الكسوف وليس ذلك من ذهاب الشمس كالخسوف فانه من ذهاب
القمر ولهذا امكن ان يقع الكسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر
صفحته استتر فيكسف الشمس كلها وان كان القمر اصغر منها وذلك الكسف القمر ان يبقى
اينما منها ولا يكسف جميع صفحتها اما بقي منها حلقة نور محيطة بذلك القمر فان
كان للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطريهما لم تكسف وان كان اقل فبقدر بعض
الاول وان كان اقل منها كسفها بقدر ذلك كما بالجملة وزعموا ان للخسوف والكسوف
احكام وتاثيرات في عالم الكون والفساد وكشف وبعض الوقايع اليها رجما
بالغيب ونحن نعتقد انهما آية من آيات الله تعالى لا يجليها الا هو وهو عليم بذات
الصدور وشرف الظهور على ان المتاخرين من اهل الرصد الجديد اثبتوا لفلك
الزحل شموسا واقمارا والتزموا هنالك بوقوع الكسوفات والخسوفات ولكنه
مرارا او مرارا ولم يشاهد وفيها احكاما مع انهم قائلون بان لا قائم بالرصد
وما هو الا تخليط وسفسطة والعلم عند الله العليم الحكيم اعلم ان طبقات الافلاك
على زعمهم باثبات كليتها بارصد الشقة كما لم تشتمل هذه الشقة على اربعة و
عشرين فلكا مع ما تضمنها من الافلاك الجزئية بعد اعتد وتتمة منها كلها
وستة تداويرها وثمانية منها خارج المركز وللقمر فلك اخرى موافق المركز
بالمركز على ما قالوا توهم بعضهم فيما دون الافلاك المذكورة بحيرة تقع
الميم والجيم المعجمة وتشدد الراء وهي الدائرة التبنية المسماة عند العوام

سبيل التباين ويا التركيبة حيوان او معدن وانشقوا بعد ذلك طبقات العناصر
الاربعة وقصورها سبع وحيث قالوا او تحت فلك القمر عنصر النار لان العناصر
خفيف مطلق تطلب المحيط في جميع الاحياز وادا فهو خفيفة سماء عنصر
النار حار يابس بالطبع ثم عنصر الهواء واثبتوه لبساطته حار رطب بالطبع
ثم عنصر الماء وهو بارد رطب بالطبع ثم عنصر الارض وانها بارد يابس بالطبع
وهذه هي الاصول الاربع عندهم واشار الى هذا المتنوع هذه الاربعة بقوله
وينقلب كل واحد منها الى ما يجاوره وهو الكون والفساد وعندهم ان العناصر
اذا خلعت صورها فيسدها واو البست صورة اخرى تكونت فينقلب كل
من الاربعة الى الاول هو احد من الثلث الباقية فتكون انقلابات ثنتي عشر
لكن بعضها ينقلب الى بعض الى اما واسطة او بلا واسطة بحسب المجاورة
فتنقلب في ذلك الانقلاب بشعب تلك المذكورات اثنتي عشر شعبة فان
قيل ان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف يعني ان حيزه الطبيعي يجب
فوق الارض وتحت الهواء كما من ترتيب طبقاتها فلم لا يكون الارض من نبتة اصل
اجاب المصنف رحمه الله تعالى بقوله ومن العنايات الالهية انكشاف البعض من الارض
معاشا للحيوان يعني ان في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية فسال الماء
بالطبع الى الوهاد والمستوى والمواضع الغائرة فانكشف من الماء التلال
العالية كجزيرة بارزة في وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن
ان يعيش الا باستنشاق الهواء وانتفاخ النفس وروده الى الجوف وهما مهمان للحيوة
واقتصر المصنف على هذا لان معاش اكثر الحيوان اهم والا فينبغي ان يذكر النبات
مع ان النشو والنما فيهما موقوف على الهواء ولا يتحقق ذلك بالنيلوفر
نبت موقوف فانه ايضا يطلب الهواء من قعر الماء العذب انتهى واقتصاصه
جزء من البسيط باستعداده دون جزء او مع السوا نسبة المعدات
اليها الا لا يمكن للعقل الا معرفة سببه من مطلع هذه الكونيات التي تكلموا فيها

النار حار يابس مماسه محدبها مقعر فلك القمر
سفافة ... طبعه واحد
[illegible]
مركزها سطح عن مركز العالم وسطح العالم

[illegible]

[illegible]

فيها وتخوضوا عوسرها الا باستاد الجميع الى قدرته تعالى واختياره ولذا التجاء
المص رحمه الله تعالى الى العناصر الالهية الصمدانية ليتخلص من ربقة العضل واسد الوقوع
والبه المعاب والنار المحرقة طبقة واحدة من الطبقات التسع لانها الطف
العناصر واعلاها ولذا ارتفعت من الثلثة الباقية وتكمد محدبها مماسا لمقعر
من فلك القمر وتحته اي تحت الاولى منها نارية ملحوظة من النار المحرقة والاجزاء الهوائية
الحارة تنلاشي من هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتكونت فيها الكواكب التي
اي ذوات الاذناب الموقدة والنيازك وما يشبههما من علامات السماء
من الهواء طبقات ثمان اربع منها للهواء وواحدة للماء وثلثة للارض فصارت
تسعا كالافلاك لان النار شديدة الاستحالة لما يجاورها ولذا الكرة التي
طبقة واحدة واما الهواء فله اربع طبقات احديها وهي الثانية يخالطها اجزاء
من النار او الهوائية والارضية وتحتها المحرقة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع
اليه البخار وتحتها طبقة الزمهريرية الباردة جدا المخالطة البخرة المتصاعدة
اليها وانقطاع اثر اشعة الحاصلة من انوار الكواكب والمشهور ان هذه
الطبقة منشأ السحب والرعود والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا والى
هذا اشار المص بقوله والبخار المتصاعدة تبلغ طبقة الزمهريرية المذكورة
من الهواء فيكاثف ذلك البخار سحابا اي منقلبا الى سحاب ويتنزل ذلك حال
كونه مطرا لرطوبته او ثلجا لبرودته او بردا لشدة تصاعده ببرودة و
ويقال له بالتركية طولو وهو شبيه بالجنوب من الجمد وقد لا تبلغها اي المتصاعدة
من البخار الى الطبقة الزمهريرية فيصير ذلك البخار ضبابا يقال له بالتركية سس
وصمان وهو شبيه بالدخان يملأ الهواء والارض في ايام الربيع عند طلوع
الشمس الى الضحوة الكبرى في الاكثر وينزل ذلك البخار حال كونه صقيعا و
هو موروف بنزل في الليالي كالثلج الخفيف ويتضرر منه النبات او طلا او ينزل
حال كونه طلا كالمطر الضعيف وقد كثر هذا في ايام الربيع يقال له بالندية

دركه

والتركية فيه وتحتها الطبقة التي ورثة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار
من سطح الشعاع والى هذا اومى بقوله وقد يتصاعد مع البخار دخان غلاظ
فتحتبس في السحاب فيحصل من تمزقه اي تمزيقه وتقطيعه ومصاكته بالمعة
كون قطعة بقطعة اقوى صوت وصداء عنيف هو الرعد اي هو المسمى بالرعد
ونارية اي يحصل من نارية الدخان حال كونه لطيفة هو البرق اي الخاطف او كثيفة
او حال كونها كثيفة وغليظة هي الصاعقة المحرقة وقد يتكاثف وتغلظ
الادخنة المتصاعدة بالبرد النازل حصوله في الهواء الا انه لا يبلغ طبقة الز
الزمهريرية فتنزل تلك الادخنة منقلبا بتموج وتلاطم وهو الريح التي هي بطرفيه
التموج من جانب ظهر تموج او من جانب اخر اسفلا او صعودا ما يليها باستعداد
من الجهات فلذا قسموا الرياح اثنى عشر متعا لهبوبها من الجهات المذكورة باعتبار
الهوب والتصدير وعليه انه ما ذكرتم فيه لسبب مطرد لان الرياح اذا هبت
من جانب على شدة يوما او يومين او اكثر او اقل من ذلك انقلبت في لحظة
واحدة على خلافها كما في الاولى او اشد منها من غير توقف على السكون الانتهائي
كما قلتم فاجاب عنه بقوله وما فيها من الاهوال المرئية والاحوال المخوفة
الغير المعتادة المنضبطة يشهد ذلك التكمه والشذوذ بان هذه الرياح
المتنوعة ليست الامر مدبر للرياح فسبحان من تحير في عجائب صنعه سواه
واما الماء فله طبقة واحدة اي البحر المحيط بالارض ولم يتنبه على الاختلاف للتغود
اثار الاشعة ومخالطة اجزاء الارضية وانما اختلف بالعذوبة والملوحة
والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة اجزاء الارضية قلة وكثرة وقوة وضعفا
ولم يذكر كيفية الانقلاب الى ما يجاوره لانه مع الارض ككرة واحدة ولذا
لم يعد طبقة كيفية على حدة واما الارضية فثلث طبقات احدها الترية التي
انكشف وانحسر بعضها عن الماء لحفظ نحو الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت ا
او تحت الماء كما هو والثانية الطبقة الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الارضية

السحاب فيصل الى السفل لعلمه البرد [illegible]
[illegible] السحاب [illegible]

بالبرد ومكسر [illegible] الطبقة الزمهريرية فيصل [illegible]

طبقات سوى الارضية والهوائية

الهوائية من المركز فتكون طبقات العناصر باعتبار تلك الطبقات لتسع المحاور
ولو اقتنوا ان اجزاء الارضية باقية جدا فتحفظ الحرارة التي تصعد بها الادخنة
لطيفا صار مشتعلا فتشتعل فيه النار بسرعة فيرى منه الفلك مشتعلا كانه
كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا
تاما فيرى اشتعال النار فيه الاحتراق قد يدوم متصلا بحيث لا ينطفئ اياما
او شهورا فيكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون
او ظهر او جعد تيارا بالنارية كغيوم دار او ونبالدار او بالترتيبة قويرو قلم
يلو زوما يشبهها من ذلك كما ذكرنا من قبل انتا وهذه الاقسام التي ذكرناها
لعد فان الرواحو الى كرة النار اذا دفعت بالدخان احترقت ما يهاد
يسمى الحريق ويحدث من الاجزاء الرطبة الرشيد بغيم رقيق لطيف كدائه
لا تحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها ضوء البصر لصقالتها الى الشمس فيرى
ضوؤه دون شكله كانها مستورة بنور ضعيف وتسمى الهالة ونسخ بعضهم انه
رأى سبع هالات معا وهذه للقمر واما الهالة للشمس تسمى الطفاوة وهي نادرة
فنادرة جدا وقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة من الالوان كقوس
القزح وقد يحدث مثل ذلك على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس
وهو المسماة بقوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف الشمس اجزاء رشية
صافية على شكل الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر او
كانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادير على الشمس وتعلق النظر الى تلك الاجزاء
انعكس شعاع البصر منها الى الشمس ويختلف الوانها بحسب اختلاف السحاب واختلاف
الالوان ما وراءها من الجبال وما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة وزعم
بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية
اتفقت وجوهها ويؤيد ذلك ان اصحاب النجارة يشهدون بان امثال
هذه الحوادث في الجو دليل على حدوث احكام في الارض مدلول انها من جو

مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لما استمر هذا الاستدلالات قلت
لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون مثل ذلك من قبيل القضية الاتفاقية كيف
وان كلا مستندة الى الواجب الوجود لذاته الذي هو الفاعل المختار حقيقة
واما الطبقة الترابية بفتح النون وكسر الزاء وما يتجلب من الارض ومن المادة وزعم
بعضهم انها لعنت بالنون والزاء المعجمة بل هي بالباء الموحدة والراء المهملة
بالمعنى الذي هو مقابلة البحر وهذا وهم محض نشأ من عدم التتبع في اللغة ففيها
ما تحدث من امتزاج البخار والدخان والماء والثلج وانعكاس الاشعة
وانظار الكواكب والبروج باعادة الالهية الجبال والاودية والعيون
وسائر ما يحدث عليها مما كان وما سيكون واشار الى تفصيل ذلك
بقوله وبه غير امتزاج بين التراب الذي من امتزاج الماء في جميع اجزائه وسريانه
فيها بالجذب اي اجزاء الارض صارت لينة ملسا جدا فلما لينها الحرارة فعقد
ذلك الطين المعاد بجهتم والخزاجزائه الرخوة وصار مجونا باستيلا
من الملاح تكونت الجبال الراسيات الشامخات بتراكم تلك الاجزاء المنحجرة
الجافة وبقيت بينها الاودية والصحارى وتعلقت بينها بانعكاس
الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء او الامطار والبلاد فتكونت المعادن
وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد
والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكون من
من الابخرة والادخنة قيل الخارصيني شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا لها
خواص كثيرة وقيل انه لا يوجد في عهدنا هذا والذي يوجد منه هو المسمى
بالحديد الصيني وذلك جوهر مركب من بعض الفلزات وليس منه الخارصيني
ومن المعادن الكبريت والزجاج والزيبق والحجر كالياقوت ونحوها سياح
ان ... بها والسحاب اي فتكون السحاب والغيوم المتشتتة ولو انشقت
الارض بالجذب واوحقته محتقنة فيها مستورة تحتها حدثت الزلازل

لان البخار والدخان اللذين في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها
بقوة ومسامها متكاثفة فيتزلزل لانهما بحركتهما وقد يصير الخسوف كالخروج
سببا للزلزلة لفقدان الحرارة وحصول البرد المحتقن وان كانا قليلين
وكان مسامها مفتوحا لم يكن زلزلة ولهذا اقل الزلزال في الارض الرخوة
واذا كثرت الابار والقنوات في ارض صلبة قلت زلزلتها بشهادة التجربة
وقد يخرج معها اي مع الزلزلة نيران مشتعلة واصوات هائلة يعني وقد
يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية فصارت نارا لشدة
الحرارة المقتضية للاشتعال ولقوة المادة في موضع الاشتعال على شق
الارض ويحدث اصوات لكثرتها هائلة مهيبة جدا ثم ان هذا الشق قد يقع في بلدة
او داره فتخسفها وهاهنا وجه الشق وربما كان في موضع انشقاق
جدران مبسوطة فتسقطت باقي الارض في تلك الانحدارات حين وقعت الزلزلة
فيها وقليلا ما تنزل بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وربما حدث
في الارض قوة كبريتية وفي العلو رطوبة يختلط بخار الكبريتي باجزاء الهواء
الرطب فينعقد مزاجا فيصير دهنا فاشتعل بانوار الكواكب فيغير فيرى
في الليل شعل متقضبة لما تحترقه احتراقا ما يعتد به هذا كله ارادة الفلاسفة
ونحن نفوض الامر كله الى القادر المختار فاعتبروا يا اولي الابصار وايضا
فالبخار المحتقن بالارض يخرج قليلا من مسامها وربما ينقلب البخار الكثير
لمعونة البرد الذي فيها اي في باطن الارض وجوفها ماء فيفتق ذلك
الماء ما ذكره عيونا جارية وانهارا واسعة بحيث تجري فيها السفن
او عيونا راكدة عميقة ضيقة او فسيحة لان كثرة الابخرة تقتضي الاندفاع
الى الخروج فلا يحتاج الى ازالة ثقل الارض عن وجهها وكشف قناعها و
ربما يفتقر الماء المتولد من الابخرة في باطن الارض الى كشف ثقل عنه ان لم
وجد الماء المركوز فيها لقلة الابخرة كي يصادف متنفسا يندفع اليه بادنى حركة

فان

فانه لم يحصل هناك مسيل وهي اي تلك الابار جمع بير وان حصل هناك مسيل
ويجري وهي القنوات جمع قناة ولشبه القني الى الابار كشبه السيالة الى
الراكدة اعلم ان القوم اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء
مائية متفرقة في اعماق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخار بالبرد
ينقلب ماء واختاره المص رحمه الله تعالى في الثاني الا ان الاول اولى وان
كان كل منهما ممكنا لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج
والامطار فبهذا الاعتبار ان الاول اولى بالاعتبار فصل اذا اجتمعت
العناصر المتصغرة الاجزاء جدا المتخالفة بالكيفيات الاربع وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس
الكامل بين اجزائها فتفاعلت تلك الاجزاء بقواها المختصة بها وذلك
ان الصورة الجسمية التي تحل في الجسم انما هي الهيولى فخص بذلك الصور صورة
نوعية هو مبدأ الاثار فتفعل اولا في مادتها سواء كانت هيولى على مذهب
المشائين او اجساما صغارا كرية على مذهب الاشراقيين ثم فعلت فيما يجاورها
اذ المجاورة شرط التفاعل الواقع بين الاجسام وابلغ من التفاعل ما كان بالمماسة
والمماسة انما تكون بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم واكمل
وكلما صغرت الاجزاء وتفاعلت كل من اجزائها فيما يجاورها انكسرت سورة كل
من الكيفيات الاربع المذكورة المتضادة فنزلت تلك الكيفية التي هي الحرارة
الشديدة في الحار مثلا وحدثت كيفية متوسطة بين الحرارة الصرفة والبرودة
الصرفة وكذا بين الرطوبة واليبوسة في الدرجة فحصلت في جميع الاجزاء البسائط
كيفية متوسطة متشابهة بين الاجزاء المذكورة بان يكون اجزاء العنصر البارد
موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار وكذا غيرها فلا تفاوت في الواقع بل
حصلت من تلك الكيفية المتشابهة كيفية قائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع
متشابهة في الكل تسمى المزاج بين انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل متصغر الاجزاء

المماسة بحيث تنكسر صورة كل منها بصورة كيفية اخرى وهو المزاج اعلم ان الكيفيات
الاول التي يكون بينها فعل وانفعال اربع كما مر وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وتسمى ايضا قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو انظار صناعة
علم الطب وهي المتضادة فتجتمع بين كلا من المتضادين منها كسر وانكسار عند الا
لامتزاج فان كان من قوى متساوية المقادير من الكيفيات الاربع فيحصل منها
كيفية عديمة الميل الى الطرفين متضادين فيكون حج على حاق الوسط بينهما فمعتدل
حقيقي اذ يعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا والا اي وان لم يتساو المقادير
فخارج عن الاعتدال الحقيقي وان كان معتدلا في الطب كالحرارة الغالبة في
الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة للارنب لجبنه لان ذلك العقبة على ما ينبغي
له واشار اليه بقوله بكيفية واحدة من الكيفيات الاربع او كيفيتين ان
خارج عن الاعتدال بكيفيتين منها ويسمى المركب وهو اربعة ايضا حار رطب وحار
يابس وبارد رطب وبارد يابس بشرط ان يكون تلك الكيفيتين غير متضادين
لئلا يلزم اجتماع المتضادين وهو محال فينحصر في ثمانية اقسام يعني ان غير المعتدل
اربعة اخر كل من قسمي المعتدل الطبي وقسمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل اربعة
بالنسبة الى النوع والصنف والشخص والعضو وغير المعتدل ايضا اربعة لانه
اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة او بكيفيتين فحصل من ذلك اقسام
ثمانية الخارج عن المعتدل في [illegible] الاخص وقد يقال المعتدل او وقد يطلق
عليه لفظ المعتدل [illegible] لما توفر فيه على الممتزج المركب القسط الاكثر
والنصيب الذي ينبغي له ويليق به من الكميات والكيفيات وهذه [illegible] وانما
يعتبر في المزاج اما نوعا كالانسان والفرس او صنفا كالزنج والروم او شخصا
كشاب وشيخ او عضوا كالعصب واللحم وغيرهما كما تقدم واحوال النوع والصنف
والشخص والعضو له عرض ذو طرفين [illegible] عليه اما بحسب الخارج عنه بين نوعه
او صنفه او شخصه او عضوه او بحسب الداخل فيه [illegible] الاربعة بالقياس

وكذا للعضو الى ماله من الاحوال واعدل النسب

الى الخارج والداخل في تعبير ثمانية ايضا وحاصل ما يقال في ان المعتدل هو الذي
وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من اقسام كمياته وكيفياته معناه رعاية النسبة
بين كمياته في العدد وكيفياته في الشدة والضعف وح يظهر ما توهمه الكاتبي
من ان الخارج عن المعتدل يجب ان يكون لا ينحصر في ثمانية واعلم ان كلا من الامزجة
الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط فتغلب
عليه كيفيته فتخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كما اذا غلب
على البلغم مثلا فيخرجه الى البرودة والصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا
فيخرج عن الاعتدال باسباب خارجية واوجبت ذلك الخروج كالمبرد بالثلج
والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا كما خلق [illegible] عليه او عرضيا
بعد اعتداله في جبلته والتفرقة بين ذلك دقيق لا يوفقه الا من له حذاقة في
الطب ومهارة في التجربة المستقيمة ثم انهم اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات
واقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان نفسه الناطقة اشرف
والجود لا بخل فيه افاضة المبدا بل انما يحسب استعداد القوابل فاستعداد الا
لانسان بحسب مزاجه اشد واقرب الى الاعتدال ولان الانسان احوج الى
الافعال المتعلقة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كا
كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك فيكون
الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي ثم اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع
الانسان واشار اليه بقوله واعدل امزجة البقاع من امزجة الاقاليم الربع ا
المسكون بحسب اوضاع العلويات خط الاستواء وانعكاس [illegible] من الشمس
عند الاكثرين كالامام الرازي حيث قال لانا نرى اهلها احسن لونا واطول
قدودا واجود اذهانا واكرم خلقا وكذلك من المواهب القدسية والكمالات
النفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل فكما انا نرى بلاد [illegible] صيفها
تبعد [illegible] يكون صيفهم ساقط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس

ثم صيفهم في نهاية الحر من ظلمتهم بصيفهم وشدة حر صيفهم من اجل ما مثل الا الحرارة
وشعر مجعد وشق سواد سكانه من الا الزنج والحبشة وشق جعودة شعورهم
فقطعوا من ذلك ما قاله ابن سينا من ان اعدل الاصناف سكان خط الاستواء
لتشابه احوالهم في الحر والبرد مع السواد المليح وتعادل ليلهم ونهارهم ابدا وما قيل من انه
قد يكون بواسطة اوضاع احوال الارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد تاثيرا بانواع
مختلفة من انخفاضها وارتفاعها وهبوب الرياح والاوضاع الواقعة في
طالع البقعة من اجتماع الكواكب فيها بروجها في رؤوسها فان التغيرات والانفعالات
تابعة لامور سماوية كما قاله ابن سينا بعد ذلك العقل الفعال الا الاوضاع
الفلكية ولذا قال المص رحمه الله تعالى هو التقليد والتبعية بقول الاكثرين وايضا لا
بيان لعدد الاشخاص من الاصناف لعدم الدليل عليه على التحقيق ولم يلتفت الى
الى ما قالوا ان الهند منسوب الى الزحل والصين الى المشتري والترك الى
المريخ والخراسان الى الشمس وما وراء النهر الى الزهرة والروم الى العطارد
والبلغار الى القمر فكل من هذه المذكورات منسوب الى الكواكب السيارة ولعل
اعدل الاعضاء عندهم هو الجلد سيما الجلد الذي من انملة السبابة اشد اعتدالا
منها ولذا احكم جوال الانامل كلها بالرق يميز الملموسات طبعا لا سيما السبابة و
الحاكم ان يجب ان يتساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل والقسط ولا يخفى على
المنطقي ان كل ذلك بيتحقق واما حديث التحليل فاقتفاء لا يعول عليه ومن هذا
ترك المص هذه التفاصيل والممتزج بعد من المركبات المزاجية كالحيوان والنبات
والمعادن لانه ان تحقق فيه مبدا التغذية بالغذاء المعتادة والتنمية
بالنماء المخصوصة فلا يخلو من ان يكون حيوانا او نباتا فان الحصر ذلك المبدا فاما
ان يكون مع مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او لا يكون معها وهو النبات
سواء كانت بقولا او اشجارا او ازهارا وان لم يتحقق التغذي بالاغذية
المعتادة ولم ينم بالنماء المعروفة فالمعدن بعض من ذلك الممتزج صيغة الى

وان ارادوا ... مبدا التغذية والتنمية بالمعتاد ... مع كون مبدا الحس والحركة لانه لا قطع بعدمها في النبات والمعدن ... والمراد ... في النبات ... والاشجار والازهار والمعدن ... كالزكاة والسحرف ... وهو ان المعدن ... اما ذائب

المعادن في السبع وانما قيدنا الغذاء بالمعتاد والنماء بالمعروفة والمخصوصة
لئلا يرد علينا ان من المعادن ما يتكثر بالتكون كنبت الارض اذ نموها فيها باسباب
اخر ولذا اطنب بقوله فيما سبق ان تحقق فيه مع انه لو قال ان تحصل لكان احصر
واوجز كما هو دابه في هذا الكتاب مختصر كلامه ان تحقق التغذية والتنمية في المركب
فلا يخلو اما ان يكون بالحس والحركة او لا الاول الحيوان والثاني النبات وان لم يتحقق
بها فهو المعدن لان عدمها غير مقطوع فيه وهذا هو المستفاد من استعمال لفظة
ان فان قيل المعدن مركبة فكيف يصح الاستدلال بالمورد على بيان جزئه الايجابي
منطوقا وعلى جزئه السلبي مفهوما فتم التقريب هذا ما حققه الفاضل الكرماني عليه
رحمة الباري فلا تغفل من اشارة ذلك وهو اي المعدن اما ذائب وسيال باذابة
اجزائه بالنار الانطراق والاندفاع في المعمول بانبساط يوهم عجبها في الطول و
العرض قليلا قليلا من دون انفصال شيء منه بسبب تلازم رطبيته ويابسته كالاجسام
السبعة وهي الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس و
الخارصيني كما هو او ذائب مع الاشتعال من الارضية الا الدهنية لرطوبة الدهنية مع
يبوسة غير مستحكم المزاج ولذا يقبل النار على تفريق رطبه من يابسه بالاشتعال و
ذلك كالكبريت المتولد من المائية تخمرت بارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة
صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد كما فصله في قبيل او ...
او لا ذائب بدون الانطراق والاشتعال كالزاج المتولد من ملحية وكبريتية وحجارة
واما غير ذائب من المعدن المركب لفرط الرطوبة فيه لانه مركب من مائية بالطبع
جدا بارضية كبريتية بالغة في اللطافة كالزيبق او غير ذائب لفرط اليبوسة كالياقوت
بموصوف ويشاركه النبات الذي من شانه التغذية والتنمية الحيوان الذي
من شانه الحس والحركة الارادية مع التغذية والتنمية ولا يتعدى ذلك الاشتراك
الا في الاحتياج الى قوة طبيعية وهي المبدا للتغير في الاخر من حيث هو اخر بالذات على
ان الطبيعة تطلق على ما يصدر عنه الحركة بغير ارادة وهذه القوة تشترك فيها النبات

السبعة الذهب والفضة والرصاص والحديد والاسرب والخارصيني ... كالنحاس ... وقيل ... وقال بعض اصحاب الاكسير انه مادة الاجسام السبعة ... والاصناف ... من ماءية ... والهوائية ... الذهب ... ولد رطوبة ... والسن كالزاج ... والملح والرهج ... المعدنيات ... كالنوشادر والزرنيخ ...

بالحيوان كلها وهي اربع مخدومة للاربع اخرى خادمة لها فمن المخدومة ثنتان
تحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميل غرائزه وتنقلب الى الابدان وهما الغاذية والنامية
يحتاج اليها لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط
الشخص وهما المولدة والمصورة منها اي من الاربعة المخدومة الغاذية التي
تحيل الغذاء الذي لا بد منه مدة حيوته من جنس او الى مشاكلة الجسم المغتذي
بدلا لما يتحلل عنه فتشبه الغذاء بالمغتذي وتخدمها اي تخدم القوة الغاذية
بالكل من هؤلاء الاربع المذكورة القوة الاربع التي سنذكرها احدها الجاذبة
وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية القوة الماسكة وهي التي تمسك الغذاء
ريثما تتصرف فيه الهاضمة فيها والثالثة القوة الهاضمة وهي بعد الغذاء لان
يصير الغذاء جزءا بالفعل من العضو وهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة و
امسكته الماسكة الى قوام متهيا لفعل القوة الثالثة فيه الى مزاج صالح
للاستحالة الى الغذاء بالفعل والرابع القوة الدافعة اما للغذاء المهيا به
للوصول اليه فتغير بدفعها خادمة العضو من الغذاء واما للفضول عنه
فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو
ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخلص من الاعضاء عن الاخلاط
التي تفسدها اعلم ان للهضم الذي هو الفعل الخاص للهاضمة مراتب اربعة ايضا
واول مراتب الهضم في المعدة ابتداء بحركة الغذاء من الفم الى المعدة بان يجعل
الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهو طعام
مشهور ثم في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا في المعدة صار كله الكبد
بلا قياس ينطبخ في الكبد طبخا تاما فيصير كيموسا وهو اشد انحلالا من الكيلوسية
فاذا اندفع كثيفه من المعدة الى الامعاء للدفع الطبيعي انجذب لطيفه الى
الكبد بطريقة ماساريقا الى عروق رقاق صلبة ضيقة التجاويف وا
صل بين الكبد والمعدة كالمصفاة وتيال اليها بالتركيبة كتكثير فيستعف

لكل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة جدا فيتهضم بعضها ثانيا ويحصل منه الاخلاط
الاربعة وهي الدم والبلغم والصفراء والسوداء ولكل واحد منها اما طبيعي
او غير طبيعي ولا لاخلاط الغير الطبيعي اسامي يعرفها الاطباء لسنا لبيانها هنا
بشعور فان اشتهيت ان تعرف تفصيلها فلتراجع الى كتب الطب والتشريح
ثم في العروق فان الاخلاط الاربعة تتولد في الكبد تنصب الى العروق النابتة
في جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعروق النابتة من مقعره المسمى بالباب
ثم تندفع في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها تنهضم
انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك تميز بابعيتها غذاء لكل عضو
فيصير مستعدا لان ينجذب جاذبة العضو ومن هنا قالوا ثم من الاعضاء لان
الغذاء اذا سلك في العروق الكبار التي هي عطية الجداول ثم الى السواقي ثم
الى العروق الليفية يترشح الغذاء من فوهاتها الليفية الشبيهة بالشعر على الاعضاء
وحصل في الاعضاء جاذبة كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه
الالتصاق والانعقاد فدعوا به تنبيه اعلم ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح
ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه من مجارى الربع الاولى في المعدة ينشق
يندفع من طريق الامعاء والثانية في الكبد يندفع من طريق البول وهو الاكثر
والبواقي منها المرتان اي السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال الى
والمرارة والثالثة من العروق وهما الرطوبة المائية المندفعة بالبول او بالعرق
الهوائية التي تقيير وما تندفع من المسامات والرابع في العصب من الهضم الاخير
من الاعضاء الاصلية وهو التي يضعف بالاستقراء التعليل منه ما لا يضعف
مثله من استفراغ الدم وسائر الاخلاط لان استفراغه يورث وهنا في جواهر
الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط فالمني عندهم يخرج
من جميع الاعضاء فيجيء من العظم مثلا ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة
متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك

في الاعضاء حتى يصير جزءا بالفعل وانحصر في ذلك الامور لان الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك من جهة سعوا الى ان يصير كيلوسا او يلزمه فاما ان يلزم من ذلك النضج صورته عصوية وذلك الهضم الرابع او لا يلزم الصورة العصوية بعد لكنه يسير بها واصلا قريبا بها وذلك الهضم الثالث الذي في العروق او لم يلبسه بعد وذلك الهضم الثاني في الكبد يصير خلطا وصفها الطبيعية التي تصير عضوه يصير غذاء ... معروض ... اللوح

والدالة هنا مبنى على مذهب الجمهور فيه العادة فوقها ... للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والبعض ... والبعض على ان ... الاربعة ثم اطالة الغذاء ... الى مشاكلة المغتذي بعد صيرورته جزءا بالفعل من ... واول مراتب

القوة لا تفارقه اشياء فيكون المنى المتولد هناك مشابها لحقيقته ويستذكر
حاجته ان يكون كذا ومنها النامية اي من المحدودة الاربع القوى النامية
ولا بد منها في وصول الشخص الى كماله من حيث ان القوة النامية التي تدخل الغذاء
في اجزاء الجسم المركب الممتزج فتزيد فيها وتزيد في اقطاره الثلثة بحسب الطول
والعرض والعمق على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعته وكذا الشخص فان تلك القوة الى
غاية ما هي نهاية النشو في الاقطار ثم تقف فعلها فيصح ما يفيده النشو لانه لا
يمكن زيادة في الطول وايضا يخرج الورم لانه ليس على النسبة الطبيعية اخلاج
عن المجرى الطبيعي لا يقال ان هذا القيد اعني الاقطار يخرج الربا ذات الصافية
لان الكلام في قوى طبيعية وان تكون الزيادة بدخول الغذاء ومنها المولدة اي
الثالثة من تلك المحدودة الاربع والخامس المحدودة المصورة فقال الاولى
شانها تحصيل البذر التي تحصل من الغذاء بالهضم الاخير ما يصلح مبداء وبذرا
من نطفة لشخص آخر من حيث ان الاخر يكون مثل ذلك الشخص من نوع المعتدل
ذكرا كان او انثى من نوع ذلك الشخص كالانسان مثلا او يكون مثل ذلك المقدار
من جنسه ذكرا كان او انثى كالبغل وهي المسماة بالمولدة والمحصلة وتنفصل ان
تنفصل وتتوجه ما يحصل من الاغذية من الكيفيات المزاجية الى اجزاء مختلفة بحسب
عضو عضو بتمزيجات متخالفة ويفيدها اي يفيد تلك القوة بتلك الاجزاء
بعد الاستحالة الهيئات اللائقة والصور والاشكال والقوى الخاصة
بنوع الذي ينفصل عنه البذر لو لم يعقه عائق وهي المسماة بالقوة المصورة ومن
قال ابن سينا في الكليات القانون ان المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر و
الانثى واراد به القوة المحصلة ونوع يفصل القوى التي في المني الى الكيفيات
المزاجية لان اجزاء متخالفة الامزجة فتمزجها بتمزيجات مخصوصة لكل عضو
عضو فيختص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان والوريد وغيرها وكذلك
من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامزجة عند كون المني في الرحم واراد بالمفصلة

وهادم اي اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية الى التي تقتضيها طبيعته الشخص في ما تقصد العدم لانه لم يكن على النسبة الطبيعية والتحلحل لانه لا يكون لما لا يدخل الجسم من المسامات حرمه ومنها اي من قوى الطبيعة المولدة

مع الفداء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبداء لمجسمه وتصلح

اللائقة وهي في كل البدن على مذهب بقراط واتباعه في الانثيين لا تفارق الاجسام على مذهب ارسطو واتباعه في الكاوب المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لانه اجزاء متخالفة مخصوصة وقد تسند الى الابرة فمرها هو كان لكسه

من القوى الثلث وقد تسند هذه الافعال من القوى المذكورة الى قوة اخرى
غير تلك القوة مصورة وهي تتوجه حين المني عند كونه في الرحم ايضا ولها فاعلة
تفيد الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل من هذا
ذهب المحققون الى ان هذه الافعال العجيبة مستندة الى قوى ثلث كما مر الاولى
هي القوة التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارقهما
عند الانزال ولذا تختص باسم المحصلة والثانية هي التي تتصرف في المني فتفصل
كيفياته المزاجية وتعد مواد الاعضاء كلها على ما ينبغي وتختص هذه باسم المفصلة
والثالثة هي التي تفيد تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها
على بعض على ما هو اللائق من وضعها وكيفياتها وخواصها فيكمل وجود الاعضاء
وهذه تختص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم ايضا
وكلام القوم متردد في المولدة وفي انها اسم لمعنى الثلث جميعا او
للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا واضطربوا في ان تعدد هذه القوى المذكورة
بالذات وبالمعنى او بالحيثيات المعتبرة واضطربوا في ان الجامع للاجزاء في
الرحم والحافظ لها بعد الجمع والمدبر لها بعد ترتيب وضعها الى ان يتم الشخص و
يتولد ماذا وايضا تحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة منها من غير تخلف
فيها وصدور الصور والاشكال الغريبة البديعة والالوان العجيبة التي تشاهد والشعور
في انواع النبات من بذورها الضعيفة وانواع الحيوان من نطفها الفوان تفشل
عن القول الضعيفة الواهية ويعجز عن ادراكها بالافكار الثاقبة والانظار
الصائبة بالتعليم والتعلم حتى يبلغ المدون منها في الدواوين التي جمعت فيها منافع
اعضاء الحيوانات وشكلها ومقاديرها واوضاعها فيه الالف وما لا يعلم
منها اكثر مما علم والنجاة هو الفوز الى الحالق القدير على ما تعلقت به مشيئته بعد
علمه المحيط به كما نطق به كتابه الكريم حيث قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء وهو الحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كما ربنا الاربع

مقصوره وهي التي يعبر الاحرار ولهذا سميت بها بعد الحامل في سبيح الحيوان لما لم يحط علمهم بفاعله فاضطربوا

القوى العادية والباقية والمولدة وغيرها بالذات او بالحيثيات ويكون اختلافها لاختلاف الافعال الى اختلاف الالات والاستعدادات مثلا تفعل القوة الواحدة الغاذية في المحل والمولد فيما اذا الحبار لما صالحا لانه تصير منيا واضطربوا في الجامع اسمه ماذا فقيل هو النفس الحيوانية وقيل هو هو واهبه اذ ساطه وكثيرا النفس الحكمة على النظام المخصوص والشعور

فهو بنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
منك المبدا واليك المآب ومن الحكمة البالغة ان الولد الكائن بين
الصلب والترائب باسلوب عجيب وترتيب غريب وانه يعيش مدة في
الرحم من دم الحيض المحتبس عند الحمل وهو مليح جدا ان كانت الام من نوع
البشر لان المليح يورث الحرارة والحرارة تورث الفطانة ولذا صار الولد ذا
كياسة ورشد واما اذا كانت الام من غير البشر كالفرس وغيره فليست دماء
دماء حيضها بليحة بل كلها عذب في انفسها كما ترد ماء الاعضاء و
العروق ومن لم يكن كلها ام عقل وادراك ويختص الحيوان من النبات ويمتاز
عن المشاركة بها في الفعل الطبيعي بقوى نفسانية وهي اما المدركة اي الة
او محركة الارادية واشار اليها هذا التنويع بقوله مدركة بالحس والادراك
او محركة بالحركة الارادية فالمدركة من القوى النفسانية الحواس الظاهرة و
الحواس الباطنة وكل منها عشرة وكلها مقدمة على ما ذكر اجمالا قدم المدركة
على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة
ايضا لظهورها فمن الظاهرة المشاعر الخمس الاولى اللمس وهي قوة واحدة
سارية في البدن لاسيما في الجلد بها لا بغيرها تدرك الحرارة والبرودة وكونها
من اللين والخشونة والالم والرطب واليابس من الاصول الاربعة وقيل الكلام في
مدركة باللمس قوة منقسمة متعددة اربع واما خمس لانهم اثبتوا القوة الحاكمة
بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
الاملس والخشن ومنهم اثبتوا الخامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد
كونها واحدة مع تعدد القوى وهذا مبني على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وذلك سفسطة وليت شعري لم لا يجعل الذائقة متعددة
ايضا بتعدد المذوقات والثانية منها قوة الذوق وهي قوة منبثة في
منتشرة في نفس او انشر في العصب المفروش على جرم اللسان بها ادرك

القوة

تلك القوة لا بغيرها تدرك انواع الطعوم كلها وانما تدرك هذه القوة
بواسطة الرطوبة المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة الخالية في نفسها
عن الطعوم فاذا كانت الرطوبة الغالبة على حالها ادت الطعوم من الاجسام
الى الرابعة صحيحة وحينئذ تدركه الذائقة كما هو عليه وان خالطها طعم
ما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء حاملة لم يؤد صحيحا كالمريض الذي تغير
في اللطيف على احد الوجهين ولذلك لم يجد المريض الماد المزاج العذب والسكر
الحلو على حالهما بل يجدهما مر الكيفية الصفراوية عليه وكذا غيرهما من الاخلاط و
الثالثة منها قوة الشامة وتسمى ايضا الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي التي بها تدرك الروائح المتنوعة من الطيب والنتن
وما بينهما من المشمومات بوصول الهواء اليها عند سيل منها وحصيها الانفصال
الاجزاء كما رهمه البعض واستدلوا بان الدلك والحرارة والتبخير تذكيها وتنشرها
والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نسلم ذلك لم لا
يجوز ان يكون هو الدلك والدلك واسطة بين الشامة وذي الرائحة باعتبار
في الهواء واعداده للشم والرابع منها قوة السمع وحاسته الاذن قوة مفروشة
مستودعة مستوعبة في عصب باطن الصماخ من الاذن بوصول الهواء المتغير
المتموج بين القارع والمقروع المنشعب الى الاذن لتلك القوة وذلك موقف الفعل
فيه هو محقق كالطبل بها ادركت القوة الحاصلة في العصب تدرك الاصوات
كلها كما في تفصيل فاذا انحرفت تلك العصبة فيه او بطل حسها بالعوارض
بطل السمع فانا نعوذ بالله واياكم عن ذلك فنقول اللهم عافني في بدني اللهم عافني
في سمعي اللهم عافني في بصري لا اله الا انت كما ورد في الاثر بتقديم السمع على
البصر لشدة الاحتياج اليه والخامس منها حاسة البصر وهي قوة مودعة
في ملتقى العصبتين المجوفتين المتقاطعتين الى العينين بها انما لا يحتاج الى البيان
تدرك بها ان قوة الباصرة الالوان والاضواء الان الحكماء اختلفوا في

ومما يعرج ما بهم قالوا الناظر للباصرة بوجه يستعد لتحصيل

طريق ادراكها فقال بعضهم بالانطباع وهو مذهب الطبيعيين كارسطو
واتباعه مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره او بخروج الشعاع اشار اليه هذا
الترديد الى مذهب الرياضيين وذلك بان يخرج الشعاع والنور من حدقة
العينين على هيئة مخروطة متوهمة لا وجود لها في الخارج بحيث ان قاعدتها
سطح المرئي وراسها عند الباصرة على مذهب الاول واما على المذهب الثاني
شكل مخروط مجتمع رأسه في العين وقاعدته في البصر الى المرئي والادراك
التام انما يحصل في الموضع الذي هو موضع السهم المخروط على ما بين محله
باتفاق منهم الا انهم اختلفوا فيما بينهم في كيفية الرؤية فقال بعضهم ان الخطوط
مصمتة وبعضهم ان انها مجوفة وبعضهم الى انها متخلخلة حتى يتصل الاشعة الى
المرئي فيدرك ذلك بالعين على ما هو عليه والكلام في هذين المذهبين لا يليق ان
يمل بما تبلغ الى حد الاطالة والى هنا فلا ذرة هو مذهب الطبيعيين
ثم ادلة الاستشهاد ان نور العينين يرتسم عند النظر اليه وان الطباع الشبح
وارتسامه في المقابل المواجه انور يستعد ان يرتسم فيه الشبح بملاحظة
البصر ضروري لا يحتاج الى التنبيه وهو الملائم لوسم دخول الصور في ان
سائر الحواس الظاهرة باتيها صور المحسوسة اليها لا بان يخرج منها شيء
وينفك عنها فكذا الابصار وهذا ليس فيه انا نعلم يقينا ان الكلام مسارنا
وان صورها الشمس منه تبقى زمانا في بعض من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها
وهذا ايضا ممنوع لجواز بقاء صورتها في خيال الناظر لا في حدقة عينيه و
للنار وهو مذهب الرياضيين ومن وجوه الاستشهاد ان الرؤية تتفاوت
بتفاوت الشعاع فبعضهم الى ان الاعمى رقته وبعد مسافته وبعضهم الى
الاعمى ثلثة ايام او خمسة او سبعة او ثمانية فلو لم يتفاوت الشعاع لم يتفاوت
الرؤية لكن الرؤية متفاوتة بتفاوت الشعاع فالرؤية بالشعاع وايضا
لا نسلم الترتيب لان النتيجة لا تدل على خروج الشعاع بل على نفس الشعاع وان

بشاهد

والذي يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وهو السبب بتكرار انه لا يثبت
الخروج وتشاهد خطوط شعاعية وهذا انما يتم لو كان الخطوط في الجوف
ثم لا يجوز ان يكون في الخيال الحاكم فهم من هذين المذهبين ان الابصار سواء قلنا
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يتعذر في الجسم الشفاف المتوسط بين الرائي
والمرئي كالهواء او نحو ذلك انكر المعتزلة رؤيته الله تعالى ولو في الآخرة عندنا
لا يشترط بشيء من ذلك الذي ذكرناه ومن الشرائط الآتية التي اشترطوها ما سنذكر
مع ما عليها من ذلك فان عندنا اي عند اهل السنة والجماعة الرؤية بخلق
الله تعالى والجادة كما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم راى من وراءه كما يرى من قدامه
ومن خصائصه عليه السلام ما بين هذه الشروط المخترعة من اهل الاعتزال وما فيها من خلاف
المخالف انه يشترط بعد سلامة الحاسة البصرية كسائر الحواس الظاهرة والقصد
من المبصر الى المبصر وحضور المبصر عند المبصر وكونه كثيفا ثقيلا بحيث للكثيف
لطيفا مضيئا لا مطلقا متقابلا مواجها للمدرك محالفا غاية الخلاف وثالثها الملم
او في حكمه ان حكم المتقابل كالجوانب بلا حجاب بينهما ولا حائل ومانع في افراط
قربه منها لان نقطة الناظر العينين على قرب المبصر اليه اشد قرب منه ا
التصق ولم يدرك شيء بافراط القرب او افراط بعد منه لانه لما بعدت
ضعف نور الحدقة فلم يدرك من المبصر شيء او افراط صغر منه كشواء البرغوث
او بسبب عظط ان لا يكون العرض سببا لعدم الرؤية لان الشفاف المتوسط
اذا كان على قوام واحد قالوا اصح طرفي هذه هو الخطان الاحران المستقيمان
فيدركان اما بالانطباق او بخروج الشعاع واما اذا كان مختلفين بحيث يكون
ما يلي البصر اغلظ قالوا اصح اليها الخطان المنعطفان على الاستقامة
ثم ذكره لا يدرك منه شيء اصلا وكل ذلك من هذه الشرائط ممنوع لم لا يجوز
ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة بها يدرك العبد من المبصرات الشيا كثيرة كما روي
ان عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه حين كان في المدينة المنورة بنادي رسم

العسكر بصوت عال ويحذره بقوله يا سارية الجبل الجبل فلما سمع السارية
رضي الله عنه نداءه رضي الله عنه ما تغطى منه ان العدو يساق من وراء الجبل
فحفظه من اتم اليه بنصر من الله تعالى اذ موضع الحرب ابعد من المدينة [illegible]
وهذا الخبر متواترة في السير وهذا الاثر كفى بالشهادة على عدم الاشتراط من اهل
البدع والضلالة وكذا دعوى لزوم ما ادعوا من لزوم الرؤية وجوبها عند وجود
الشرايط المذكورة ممنوع لان الله تعالى يخفي بعض عباده عن عيون الاعداء
مع سلامة اعضائهم وامعان انظارهم وانتظارهم الى الرؤية انتهى بيان شرح كم
الطاقة ومن حواسه الباطنة الحس المشترك وهو اولها وهو لا يدرك الا ما
ادراكه الجزئيات لانها لا مدركها الا الحس جسمانية ويحكم فيما بينها والعقل
مجرد لا يدرك الا الكلية على ما ينبغي ان تعلم هو القوة التي ترسم الجزئيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة وبها يحكم الادراك الباطنة سواء كانت مدركة او
معينة في الادراك فيه لطايفها النفس ولذا سمي مدركة واشار الى ما هو
المتفصل بقوله التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي من الظاهرة
وهذه القوة انما ثبتت بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات على البعض منها اي
وبدليل مشاهدة النائم اشباحا ثبتة ومشاهدة المريض حرقت بحرانه
في الخارج من الوقايع فالنائم والمريض سيان في الاستواء ولذا سماه
نقط الناهدة في قوله ومشاهدة النقطة النازلة خطا مستقيما في الصحة
واليقظان والشعلة الجوالة التي تدار بسرعة شديدة دائرة وليستا
في الخارج خطا ودائرة حقيقة والثانية من القوة المدركة الخيال التي
تحفظ صورة المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك وهي ثابتة بدليل انها
ان تلك القوة المرتسمة في الحس المشترك تزول اما لا بالكلية كما في النسيان
او تزول مع سهولة الاستحضار بادنى التفات اليها والثالثة القوة
المسمى الوهم ان القوة الواهمة وهي التي بها يدرك المعاني الجزئية المتعلقة

بالصورة

بالصورة المحسوسة كعداوة الشاة من الذئب والهرب منه والرابع منها
الحافظ للمعاني التي يدركها القوة الوهمية كالخزانة لاحكام الوهم فنسبتها
الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامس القوة المتصرفة التي تتصرف
في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتسمى تلك المتصرفة باعتبار
استعمال العقل اياها في مدركاتها بنظم بعضها الى بعض او فصلها عنه مفكرة
سميت قوة مفكرة وباعتبار استعمال الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة
بهذه الاعتبارات القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فيحكم الحكم فيها ما ارتسم
في الاخرى فالوهم هو السلطان لتلك القوى وله تصرف في مدركاتها و
استعمالها بارادته فيما يريد لها تسلط على مدركات العاقلة فيتنازعها فيها و
يحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة
لها فيفوز فوزا عظيما والمحل المعين للحس المشترك مقدم البطن الاول من
الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة وللخيال مؤخره فالحس المشترك في مقدم الاول
لمصادفته المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره اولا لانه
خزانة التي تحفظها وللمتخيلة اي المتصرفة التي ذكرها البطن الاوسط من
الدماغ المنقسم الى الثلثة وللوهم مجموعه وهو مقدم البطن الاخير منه وللحافظة
اي محل الحافظة اخر البطن الاخير من البطون الثلثة وانما توسط المتخيلة
بين البطنين لتاخذ من المحسوسات التي في احد جانبيه ومن هذه المعاني الجزئية التي
في الجانب الاخر فتتصرف فيها بالتركيب والتفصيل فيما بينها على ما اختاره المصنف
رحمه الله تعالى والمشهور في الكتب المعتمد عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة المحتوي
اعني الحفرة المسماة التي اخترعها التشريح والواهمة في مؤخرها والى قطعة
في مقدم البطن الاخير ولم يثبت في مؤخره شيء من هذه القوى او لا جارس
هناك والحافظ وان شئت مزيد تفصيل فيه فليراجع الى كتب التشريح وانما جعلنا
كمال الهمم ستدل لين بدليل وقوع الاختلاف فيها باختلاف المحل المعتبر لها

والمحركة اي وقد يختص بقول المحركة كما يختص بقول المدركة وهذه القوة باعتبار
بانقسامها بالفعل ثنتان وباقسامها بالاضافة الى الفعل اربعة فصارت
القوى النفسانية ستة عشر لان المشاعر عشرة والمحركة بالفعل ثنتان و
هما الشهوة والغضب والطبايع سبع وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة والغاذية والنامية والمولدة كما قال البيضاوي رحمه الله تعالى
في تفسير قوله تعالى عليها تسعة عشر ملكا او صنفا من الملائكة يلون امرها والمخصص
لهذا العدد ان اختلال النفوس البشرية في النظر والعمل بسبب قوى الحيوانية
الاثنى عشرة والطبيعة السبع فهذا العدد قد تصرف فيما يواخذ به بانواع القوا
سموها بالزبانية قوله والمحركة تحمل على معنى ان لها مدخلا في الحركة بالتحريك
والاعانة وهي اعم من الباعثة على الحركة ومن الفاعلة لها ولذا قال منها
شوقية اي من المحركة الباعثة منقسمة الى قسمين الاول شوقية تعمل على جلب النافع
للحركة او دفع الضار وله قسمان الاول شهوانية وانما سموهم بالشهوانية لانها
باعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا والثانية غضبية لانها باعثة على
الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا فان قيل الاولى ان يقال والقسم الثاني
غضبية ليوافق الاول قلت يجوز ذلك بتاويل الخبر منها اي من القوة المحركة
بالمعنى الاعم هي المحركة الفاعلة التي شانها ان تقبض العضلات بتجديد الاعصاب
الراجعة نحو مبدأها كما في القبض من اليد والرجل مثلا او يرخيها الى جهة خلاف
المبدأ او بارخاء العضلات كما في البسط منها مثلا في تمديد اليد والرجل و
امثالهما وهذه القوة المنبثة في العضلات انما هي المبدأ القريب للحركة و
المبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادي اربعة
مرتبة لاتمام الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا
فيصار اليها ثانيا على اعتقاد النفع والايجاد والاختراع لها فيحصل الحركة
بتمديد الاعصاب وارخائها فصارت مباديا اربعة ومن ذلك

يسمى

يسمى ايضا بالهم والعزم وقال البعض الشوق انما يوجد فيمن ليس له على الفعل
او الترك اقتدار واما الذي تتبع له قدرة فلا شوق له اصلا انتهى المركبات
هذا اول الشروع في المجردات فلذا قال الشارح في المجردات اعني الحكم في بيان
احكام المجردات فصل في بيان النفس المجردة واحكامها فسموها فلكية
وانسانية في الاكثر وقد يطلق بعضا على مبدأ اثار النبات من الموجودات
او الحيوان منها وتسمى نفسا نباتية او نفسا حيوانية وهما ليسا بمجردتين بل
ماديتان ولذا قال وقد يطلق بصيغة التمريض واداة التقليل واعلم انه اريد
ان تقف تعريف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية
فانا عليك ما قالوه فيه النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو
فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي
ينمو ويتحرك فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول
لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول
لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين وهي المجردة عند مثبتي التجرد وحصرت
النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا وفي رواية من المتكلمين بتجرد
النفس الناطقة اختلاف كثير لكن المشهور منها التسعة والمعدودة من اراء
المتكلمين الثاني منها ان النفس الناطقة الانسانية جسم لطيف
سار في البدن سريان الماء في الورد باقية من اول العمر الى الاخر لا يتبدل
ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض باقيه من تلك الاجزاء الى
سائر الاعضاء وانما المتبدل والمتحلل من البدن فضول ينضم اليه و
ينفصل عنه اذ كل واحد يعلم انه باق من اول العمر الى الاخر ولا شك ان المتبدل
ليس كذلك وهو مذهب النظام والمعول عليه عند المصنف رحمه الله تعالى والاجزاء
الاصلية التي لا تتجزى الباقية بعد فناء البدن وهي التي لا يتقدم لكنه صارت
منها والعود عنها كما مر من الآثار وهي ثلثة على الاكثر ومحلها القلب او [illegible]

يقف اليها فيكون منها الحيوان في القلب عند ابن الراوندي وعند غيره قوة في
الدماغ او في القلب وقيل انه ثلثة احدها في القلب وهي النفس الحيوانية
والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية وقيل انه
الشكل المخصوص كالصنوبر وهو المختار عند الجمهور وقيل انه الاخلاط الاربعة
المعتدلة كما وكيفا وانها الحرارة او اعتدال المزاج النوعي وقيل انه الدم
وقيل الهواء ولم يقم على ذلك دليل يعول عليه والمعتمد من اراء الفلاسفة
وبعض المتكلمين ان النفس الناطقة جوهر مجرد متصرفة في البدن لكنه
ليس بجسم قيل لنا ان نحن مثبتوا الجسم والجسمانية في اثباته وجوه اربع الاول
انا نحكم على الجزء بانه جزء ومدرك الجزء منها الجسم فقط ليس الا غير ليس بجسم
الجسم وهذا تاكيد على التاكيد المستفاد من ضمير الفصل الثاني ان المشار اليه
بانا هو معنى النفس الناطقة التي نوعت معناها الموضوع له باوصاف
الجسم كالماشي والسابح والنائم والمتحيز والمتحرك وغير ذلك الاوصاف
المختصة بالاجسام والثالث لغير نسبة المجرد الا الابدان على السواء اي
مستوى على كل ابدان حدود بدون فيجوز ان ينتقل من بدن الى بدن او من غير
تكلف وكذا منه الى غيره وهو لم ينقطع بانه هو الان مع تعينه وتشخصه
هو الذي كان في ذلك في لته وزمانه وتشخصه من ذاته وتعينه في نفسه لجواز
انتقاله منه الى شخص اخر ما تثبت الامور كلها هذا فثبت ان النفس
جسم سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل الرابعة ظواهر النصوص الناطقة
ووجوب الحمل عليها من غير حاجة الى التاويل ولنا انهم يقولون بالجسمية القائلون
بتجرد النفس فلتقرر عموم واحتجوا بوجوه نفت الاول انها ان النفس
بتعلقها بالبدن تكون تلك النفس محلا بالنسبة لما حل فيه انها تعلقت ا
البسيط البتة كما تعلقت المركبات فمتى تعلقت البسيط كانت مجردة لان
محل البسيط ان كان جسما او جسمانيا ارذا وضع اصابه او نقسا لان

منقسما

منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في
الجزء الاخر وان انقسام الحال الذي هو العلم بيانه في الباب فانظر في المعلوم لانه يجب
عدم ان يكون مطابقا للمعلوم ولا ذو وضع ومقدار ولا قابل للانقسام بجملة
ان يكون عطف تفسير لما قبله ويجوز ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه دليلا في اثبات التجرد
على طريقة الاثبات وذلك لانه نظرا الى المعلوم والجواب عنه ان هذا الاستدلال
بان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم وذلك التعلق واعتبار لا ليتصف
به العالم ليس له وجود في الخارج فلا يكون موجودا ابو جود ولا حالا فيه فيترتب الدليل
التقريب الثاني انها تدرك ان النفس الناطقة ذاتها والات الظاهرة والباطنة
وادراكها تعانق المعلومات ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك ولا تضعف
النفس بكثرة الافعال في صاحبها وضعف الاعضاء منه كالشيوخ والاطفال
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فينتج ان النفس مجردة ليست بجسم ولا جسمانية
حال
والجواب ما تقدم منا والجواب انما يلزم الحد وهو الانقسام والضعف
اذا كان الحصول سريانيا وهو ممنوع والثالث ان القوة العاقلة اي النفس
الناطقة وانما عبر بها ايذانا بانها المسماة بهذه العبارة لو كانت في جسم
بعينه لو كان العاقل منها حالا في جميع البدن او في بعضه تعقل محله فان كفى في
تعقله حضوره او حضور الجسم ومحله عند عاقل عند العاقل المدركة لم ينقطع جزء
كان التعقل دائما مستمرا او لم يتعقله اصلا والواقع خلافه والا ان وان لم يكتف
لم يكف التعقل في الادراك والعلم به فاحتاج تعقله الى حصول صورة منتزعة
منه حال عند فيه وذلك محال لامتناع تعدد الصور لشيء واحد او يقتضي اجتماع
المثلين لان الصورتين متماثلان في الماهية والجواب عنه انا نختار الشق الثاني ونمنع
لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين وانما يلزم هذا ان لو تماثلت
الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع ولو سلم تماثلهما لكن لا اجتماع
في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة ولا اخرى حالة فيها فلا محذور وقيل في النفس

متماثلة بين مشترك في صفات النفس وسيد على منها سيد الاول بوحدة حدها و
تعريفها وهو عند متاخري الفلاسفة والراغب الاصفهاني والغزالي وجمع من
الصوفية المكاشفين انها جوهر مجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
من غير ان يدخله فيه بالجزئية والحلول وقيل متخالفة لعدم اشتراكها في تمام ا
الماهية لاختلاف لوازمها اليه واتفق القوم على ابديتها لتحصيل المعاد و
قد يتوسل في ذلك الى قدمها لان الابدية من لوازم القدم ضرورة ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وهو التوسل باطل اذ لا حكم بتلك العقلية المسلمة وكذا يتوسل
بها على ماضيها باستغنائها عن المحل واشار الى بطلانه بما بعده وقد يتوسل وقد يستدل
بعضها على حدوثها من طريق اخر بانه يلزم تعطلها ان سبق النفس انه لقد قبل
حدوث البدن بخلاف ما بعد المفارقة عنه فانها في شغل شاغل يشغلها اما
بالانعام والاكرام لحسن اعمالها واما بالعذاب والعقاب لقبح اعمالها نعوذ بالله من ذلك
وايضا قد يستدل على حدوثها بانها لو كانت قديمة بالوحدة الشخصية امتنع تعددها
لانه ان بقيت بعد التعلق على وحدتها كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم
ان اشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات
وانه باطل بالضرورة فان تعددت لزم التمايز بين الافراد فتمايزها ان كان بتمام الافراد
نفس اما بالماهية فقط وبما بالماهية ولوازمها معا كل ذلك ينافي التماثل
لعدم وجوه الاشتراك وايضا لزوم تميزها بالحلول فيها كالنفوس لا ...
وغير ذلك يستلزم الدور والاستحالة ايضا لو تمايزت بالعوارض المادية بان تعلقت
قبل كل بدن بدن يستلزم التناسخ وسيجيء ذكره ويستلزم قدم الجسم وان نبه ا
احد ثبت انها حادثة بهذا الاستدلال ثم ان النفس الناطقة حادثة مع البدن
ثم خلقها وحدوثها على التساوي بالزمان قطعا او تقريبا قطعيا لا ظنيا
حيث قال الله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر واما قوله عليه
السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فخبر واحد لا يعارضه وكنهها

ان

ان يقول بارادة الخلق دون الاحداث والايجاد ولو تعلقت النفس قبل ذلك
البدن الحادث ببدن اخر منه لتذكرت النفس بعض احوالها في احوال البدن
الاول وهذا جواب لسؤال الدور على ابطال التناسخ حيث قال يستلزم التناسخ وهو
باطل لاستلزامه قدم الجسم وهو دور صريح والمقصود منه انه لو فرض تعلق النفس الحادثة
قبل ذلك ببدن سابق لتذكرت بعض احوالها في الجملة ولم يسمع من احد هذا وذكره
في معرض المنع وهذا اقل ولا اجتمعت نفسان في بدن واحد لان تمام المزاج و
الاستعداد التام يقتضي حدوث النفس من مبدا الفيض لعموم الفيض من مبدا
الفياض وهو باطل بالضرورة فان كل واحد يجد نفسه واحدة ونهاية ما تشبثت
التناسخية انه لا تعطيل في الوجود من مبدا الفيض للجود ولكنهم يقولون من
درجة وتتعلق منه الى اخرى وهي اشد من الاولى وان شان النفوس الا
الاستكمال بغير ميل ان حال النفوس طبقة تحصيل الكمال متدرج جائز في الحكمة
انه تعالى ذلك مردود باستناد الكل الى الفاعل المختار فان قيل وقد ثبت
بالشرع من المسخ الاسرائيليات والحشر على صورة اعمال الامم في ذلك
يؤيد التناسخ قلنا ما ثبت بهذا من كيفيات الحشر في القيمة ومسخ الاقوام
في الدنيا ليس من التناسخ بشيء واما ما يقال ان النفوس الكاملة تتصل بعالم ا
العقول العالية اتصالا تاما والمتوسطة منها تتعلق باجرام سماوية واشباح
مثالية والناقصة منها تتعلق بابدان الحيوانات التي تناسبها فيما اكتسبت
تلك النفس من الاخلاق وتمكنت فيها ان في ابدان الحيوانات من الهيئات
المتنوعة والاشكال المتخالفة متدرجة في ذلك الكمال الى ان تتخلص من الظلمات
الردية وتنتهي الى المراتب العالية فمجرد حكاية ونقل لا يعول عليها وتفرد بها من
الثابت بالشرع بقاؤها بعد حدوثها وتعلقها بالبدن اعلم ان كيفية تعلقها بالبدن
بالتدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسبب مفارقة
معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وان تتعلق اولا بالروح الذي هو الجسم اللطيف البخاري

واما ما قاله الصوفية من تمثلها بصورهم
في عالم البرزخ يرجع الى العالم روحا
مثالا على صورة ... وكذا في محل
على الاصل ... انفسهم ...
لنفس ... والتشخص على
خفية ...
الصورة من الحس والتخيل
والاخر ارسلا
فلا تناسخ

المنبعث من القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة
على قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعضائه فتسير تلك القوة في كل عضو
تليق به ويكمل بها نفعه وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة وهي باقية بعد
المفارقة عن البدن بسبب هلاك البدن لمجازات صاحبها بما اكتسب في حيوة الدنيا
ووافقت الحكماء باهل الشرع في بقائها بناء على استنادها الى القديم الا انهم اختلفوا
في علة البقاء فقال بعضهم انها مستندة الى الواجب مستقلا ابتداء من غير افتقار
واحتياج الى مادة تكون محلا لامكانها الاستعدادي الا انها مجردة فلا يطرأ
عليها الفناء بتجردها عن المادة وقد بها الزمانية على زعم البعض او بشرط حلولها
في الحدوث فلا اثر لها فبقيت بعد المفارقة في محلها وقال بعضهم انها باقية بناء
على ان قوة البقاء بمعنى امكانه الاستعدادي يفتقر وذلك الامكان الى محل يكون
حالا له والحال ان النفس مجردة لا يتصور ان تكون محلا للتغير او حالا فيه فلا يمكن
لا يطرأ عليها الفناء على اصولهم فليراجع في اجوبة المبحث الامكان كما تري فصل
لا خلاف ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه
كونه جزئيا ففيه خلاف لان مدركها عندنا النفس الناطقة لانها الحاكمة بانا
اذا تكلمنا ان هذا الشخص من جملة افراد الانسان من حيث انه كلي والحاكمة على بان
تكلم انه ليس من افراد الفرس وغيره لكونه من المحكوم عليه وبه من بين الكلي والجزئي او
بين الجزئيات كلها فالمدرك منها لا بد وان يكون شيئا واحدا هو النفس هذا و
آلتها السمع والابصار لا انها في مبدا اطلقت خالية من الصفات التي حصلت كلها
فاحتاجت الى الالات في اكتساب تلك الكمالات سيما الى ان يكون تلك الالات
مختلفة فتكون لها بحسب كل الة فعل خاص او اعادت فعل خاصا كالابصار
فعل المنفتحة الى العين فيتعلق الابصار التام وكذا الكلام في سائر الافعال ولو تجرد
الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل شيء منها على الكمال واحصلت لها الا
الاحساسات فتوصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حفظها في العلوم

لان المحوجاجة الفناء هو الحدوث عند البعض دون البقاء فلا

والاخلاف الروطية وعند الفلاسفة مدرك الجزئيات الحواس الظاهرة والباطنة
للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وهلم جرا من التفاصيل من قوة
واحدة وان آفتها اي آفة الحواس توجب آفة له بغير آفة المدرك وذلك ثابت
بالتجربة وان ما يمتنع ارتسامه في المجرد عن المادة لان المثل الجسمانية لما امكن تخيل ذوات
الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد مع انه كثيرا فعلم من ذلك ان
مدرك الجزئيات الحواس لا النفس الناطقة عند عدمها ثم والمقرر الحكم التوفيق
بين الفريقين بانها اي النفس الناطقة لا تدرك المحسوسات بالذات وبالاستقلال
بل بالالات وبواسطتها وذلك القول يرفع النزاع بين الفريقين لما قاله المحققون
الا انه يقتضي انه لا يبقى ادراك الجزئيات للنفس عند فقد الالات والشريعة ان
الكتب الناطقة الاسلامية مطالبة بخلافه اي بخلاف ذلك مع ان للنفس بعد
المفارقة اي بعد مفارقة البدن ادراكات متجددة كالتلذذ من الخيرات والحسنات
كما قال الشرع بل احياء عند ربهم يرزقون مع فقدان الالات منهم والجواب عنه
بانا باتفاقهم من الاعيان الموجودة التي وقعت في هذا العالم والاخرة بل العالم
البرزخ مناسب لا يتناسب معه لا بصار انا لانسلم انهم مدركون الجزئيات المادية على
وجه جزئي بل كانت ادراكهم روحانية على ما عرف البعض من اهل الخلاف لان لفظ
في قوله هو وجه يرزقون يتم فيه فيندفع ذلك المنع الوارد عليه عند من له
روية سليم من اوليا التوفيق العظيم فصل قوة النفس في القوى الانسانية باعتبار
تأثرها عن المبداء الاول للاستكمال في نظريات ومراتبه اربع الاولى العقل
الهيولاني لتجرده عن الصور النقوش ذات الاستعداد المحض وهو اسمي به و
الثانية العقل بالملكة الذي له استعداد الانتقال للنظريات بعد حصول الضروريات والثالثة
العقل بالفعل الذي له التمكن والقدرة من استحضار النظريات من غير تجشم كسب
جديد اي من غير تعب جديد في كسبه مرة بعد اخرى والرابع العقل المستفاد الذي
هو حضور النظريات التي تكون ادراك النظريات ايا ما يجب لا يغيب فذلك عند
النفس

ما يتخيل صح

يشير بان يحصل عنده النظريات الخ صح

النفس المدركة والمراد المعنى اشار بقوله التي معناها مشاهدة يعني يكون حضورها
مشاهدة بأسرها للقوة العاقلة الانسانية ولا يمكن ذلك المعنى للانسان في جلباب
بدنه لانه لا يمكن فيه تردد اذ يجوز ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية
تجردا تاما بحيث يشاهد المعقولات دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم ترتقي من هذا
الحال المشاهدة بعد مشاهدة فتصير المشاهدة ملكة راسخة قال شارح المقاصد
ناقلا عن ابن سينا ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار
فانه من جهة تحصيل النظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها بالفعل عقل مستفاد
وربما يقال هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله هذا
التفصيل والتحقيق من تتاليم المقام من بيان قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ
وباعتبار تأثيرها في البدن وتصرفها فيه للتكميل تسمى عقلا عمليا مقابلا بالعقل النظري
وهي قوة التعرف والاستنباط وقوة انتظام امر المعاش في الاولى والمعاد
في الاخرة ويتفرع على الاطوار المعبر بالعقل النظري الحكمة النظرية المتعلقة بمعرفة
الاشياء وحقائق الاشياء وعليه الاثارة لا على سبيل الاحاطة بجميع الاحوال بل بقدر الطاقة
البشرية بعد عرف وسعة وعلى الثاني تتفرع الحكمة العملية بالقيام بالامور على ما ينبغي
كذلك اي بقدر الطاقة البشرية لا على ما يليق بحالها ومن هنا يقال ان الحكمة
اسم للعلم والعمل جميعا لا على الانفراد وقد يقال الحكمة العملية لجميل موقعة ما يتعلق
بالاختيار ذاتا وارادتنا فان تعلقت تلك الحكمة باصلاح شخص فتهذيب الاخلاق
خصت هذه الحكمة باسم علم تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل
فتدبير المنزل المسمى بعلم تدبير المنزل او باصلاح اهل المدينة فسياسة المدن
اي فهي المسماة بعلم السياسة واصول الاخلاق الفاضلة الحميدة اعتدال القوة
الشهوية تتوزر فانه حيثما ارخ قوله واصول الاخلاق بقوله في تهذيب
الاخلاق اشارة الى ان هذه من الحكمة العملية لا من الحكمة المطلقة المنقسمة الى النظري
والعملي والاخلاق جمع خلق وهو ملكة تصدر عن النفس بها افعال بلا روية

دسم

وتنقسم الى فضيلة هي المبدأ لما هو الكمال والى رذيلة هي المبدأ لما هو النقصان
والى غيرهما وهو ما لم يكن مبدأ لما ليس منهما ثم لان للنفس الناطقة من حيث تعلقها
بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث احديها قوة عقلية ملكية وهي التي يحصل
بها ما يحتاج اليه من تدبيره وثانيها قوة بهيمية وهي التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه و
ثالثها قوة غضبية سبعية وهي التي بها يدفع ما يضر البدن ويؤلمه ولكل واحد من
هذه القوى احد الثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط الذي عبر
عنه باعتدال القوة الشهوية وهي العفة التي عبرت عنها بالقوة الشهوية تحصل
تتوسط بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها لان
اصول الرذيلة الخلقية ستة هي افراط تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط
وثلثة اخرى من قبيل التفريط وكلا من تلك الطرفين مذمومة والممدوح هو التوسط
وكذا اعتدال القوة الغضبية ممدوحة وهي الشجاعة التي هي الهيئة المتمكنة
للقوة الغضبية بين التهور الذي هو افراط هذه القوة وبين الجبن الذي هو
تفريطها وكذا اعتدال القوة النطقية ممدوحة هي الحكمة التي هي الهيئة المتمكنة
للقوة العقلية المتوسطة بين الجربزة هي افراط تلك القوة والبلادة التي هي
تفريطها فهذه الاوساط الثلثة هي الاصول الفاضلة الخلقية ومجموعها او
مجموع هذه الثلثة انه صفة العدالة الممدوحة بين ما سبق وايا كم والظلم
لان افراط وتفريطها رذيلة كما بيناه واشار الى ذلك هو التفصيل بقوله
للعفة طرفي الخمود والفجور وللشجاعة طرفي التهور والجبن وللحكمة طرفي
الجربزة والبلادة ولما ما يقابل للعدالة من الاطراف فشيء واحد وهو الجور و
والظلم فصل في السعادة وقد عرفت مما تقدم ان الجوهر المجرد اما نفس واما عقل
اما الكلام في النفس فقد انبسطناه لك في حالها وما عليها واما العقل وهو
موجود ممكن ليس بجسم ولا جسماني فانكره المتكلمون من حيث كونه مجردا واثبته
الفلاسفة على الحكم وما علي اسمه تعالى الفعل كما ورد في الحديث الشريف من

النبي صلى الله عليه وسلم وقال البعض في وجه الجمع بين هذا الحديث وبين الحديث الوارد
عنه عليه السلام كما روي انه قال عليه السلام اول ما خلق الله القلم واول ما
خلق الله تعالى نوري بان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه وكل
ذلك المعلول عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور الموجودات او نقوش العلوم
يسمى قلما ومن حيث يتوسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء
به انتهى احتجوا على اثبات وجوده اي وجود العقل بوجوه الاول انهم استدلوا
بان اول المخلوقات عند هؤلاء لا يكون جسما لتركبه من الهيولى والصورة فلزم ان
ان يكون كثيرا البتة فلو صدر الكثير من الواجب تعالى اولا لزم صدور المتعدد عن
الواحد الحقيقي من جميع الجهات وهو ممتنع لكنه اي كثرة الجسم المركب لما مر في القاعدة
المتقررة ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد لبساطته فتعين انه عقل
ولا يجوز ان يكون هيولى اي الانفراد او صورة لعدم استقلال كل منهما في
الوجود والتاثير مع انه لزم فاعلية احدهما للاخر وبيانه انه من شان الهيولى
القبول دون الفعل والمعلول الاول لا بد ان يكون علة للمعلول الثاني
وما بعده والصورة الجسمية من شانها ان تكون مشروطة في تاثيرها بالتشخص
الذي لا يحصل لها الا بمقارنة الهيولى فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم
ان يكون سابقة على الهيولى في التاثير وذلك ايضاح التقدم المشروط على شرطه
ولا يجوز ان يكون عرضا لافتقاره الى غيره فاعله وهو الجسم لان محل العرض لا بد
وان يكون جسما فلو كان المعلول الاول عرضا لكان سابقا على موضوعه
وهو ممتنع لتوقفه في الوجود عليه ولا يجوز ان يكون نفسا اي لانها لا تستقل النفس
بايجاد ما بعده والتاثير فيه فتعين ان يكون المعلول الاول مجردا في ذاته
وفعله وهو العقل المحض المط ولم يثبت الشرع الى هذا به اعتقاد الدهري الباطل
وننذكر ايضا ما قال الغير اما اصلا فانا لا نسلم صحة قولهم لا يصدر عن الواحد
الا الواحد ولو سلم ذلك لكنه تعالى مختار في فعله فيصدر بالارادة الازلية

ولو

ولو سلم بانحصار الممكنات فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم لا يجوز
ان يكون من الجواهر الفردة ولو سلم فلا نسلم ان من شان الهيولى مجرد القبول بحيث
لا يكون فاعلا ولو سلم فلا نسلم عدم الاستقلال الصورة في التاثير ولو سلم فنختار
النفس ولا نسلم عدم استقلالها في التاثير لم لا يجوز ان يكون بعض افعالها بالاستقلال
الاستقلال وان كان الامتياز بينها وبين العقل بشرط شيء وهو ان جميع افعال العقل
غير مشروط بالجسم كادراك ذاته بخلاف النفس فان بعض افعالها مشروط
بالجسم فبعضها ليس بمشروط فيجوز ان يكون ذلك البعض معلولا اول فلا
يتعين العقل كما زعمتم فلا يثبت ما ادعيتم وان علة اول الاجسام لا بد ان تشتمل
على كثرة هذا وجه ثان من الوجوه الثلثة في اثبات العقل تقريره ان الفلك موجود
وهو ثابت بان علة اول الاجسام اما واجب او ممكن فلا يجوز ان يكون واجبا
لما تقدم من ان الواجب واحد حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فتعين انها
ممكن فلا بد ان تشتمل على كثرة من الجهات لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي ولا بد
ان يستغني في ذاته ووجوده وفعله وتاثيره عن الجسم والجسمانية لئلا
يلزم تقدم الشيء على نفسه فيلزم من هذا التقرير تحققه اذ لو كان
عرضا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو الجسم من حيث انه متقدم على العرض الذي
هو علته فرضا وتقدير التوقف وجوده عليه وهو ظاهر ومن عنه من انه معلول له
لان ما بعد المعلول الاول ان يكون معلولا له فيلزم هذا العرض والتقدير مع
واشار الى هذا بقوله في ذاته وبقوله لا بد ان يستغني في فعله ايضا اشارة
الى ان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الاخرى وهما جسم فالجسم
ح يكون مع المادة مع الصورة فلو كانت احديهما علة للجسم لكانت متقدمة
عليه فيلزم تقدم مع ما عليه ولا يجوز ان يكون نفسا لان تاثير النفس موقوف
على الجسم مشروطا به فلو كانت علة لزم تقدم الجسم على نفسه من انه شرط للتاثير
علته فتعين ان يكون علته جوهرا مستغنيا في ذاته وفعله عن الجسم وهو العقل فثم

المطلوب والجواب ما تقدم من ان المنوعات المذكورة وكل ذلك مما احتجوا
على ثبوته في موضع المنع وبان دوام حركات الافلاك ليس الا تشبها دائما
هذا هو الوجه الثالث في اثبات العقل تقريره ان حركة الفلك ارادية لامتناع
ان تكون طبيعية لان الحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ثم يطلب وضعا اخر
ومعلوم ان طلب الوضع وتركه لا يتصور بدون الارادة والى هذا اشار
بقوله تشبه وكذا يمتنع ان تكون قسرية لما ثبت ان لا قسر فيما لا طبع فثبت
ان حركتها ارادية والارادة تقتضي ان تكون لها مطلوب وذلك المطلوب اما حسي
او معقول فالاول باطل لانه اما لجذب الملائم وهو الشهوة ودفع المنافر
وهو الغضب وهما على الفلك محال فتعين ان يكون المطلوب امرا معقولا ارادياً اذ
حركتها اي حركة الافلاك مقتضية بالارادة لان الحركة منحصرة في ثلثة طبيعية و
قسرية وقد ابطلنا الاولين فتعين الثالث بعد كون حركة الافلاك ارادية بغير
مستقر بيان لقوله تشبه دائم اي تشبه بعد تشبه بحيث تنتفي شبهة من الاشتباه ويحصل
اخرى ويتحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى النهاية بمعقول كامل موجود حال
كونه متصفا بصفات كمالية غير متناهية وايضا تكون ذلك المطلوب بالفعل اي
باستخراج الحركة بالاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه با
المعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه بحيث لا يتناهى كماله لانه لو لا ان تناهت
لزم الانقطاع من الحركة او طلب المحال بغير طلب تحصيل الحاصل والفلك يستبر
الفيض بواسطة تلك المشابهات وليس هو الواجب اي لا يجوز ان يكون ذلك
هو الواجب والا لما تختلف الحركات فتعين العقل وثبت المطلوب ونحن نعترف بكل ذلك
من هذه الوجوه الثلثة التي هي اقوى الوجوه من الاخر ممنوع لا يتحقق الثبوت فكيف
بالاضعف منها وزعموا انها لا تكون اقل من العشرة لان حصول المشابهات وحفظ
الافراد يقتضي تعدد العقول الا انهم لم يطلعوا اما فوق العشرة من الافلاك وعقولهم
فاجمعوا على انها لا تكون اقل من العشرة وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة

لان

[Margin:] الحركة لا مطلب الا معقول ح

لان اول صادر للفلك نفس وعقل وهكذا الى ان يصل الافلاك تسعة العقول
الصادرة مع الافلاك تسعة وهي مع الاول عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك
الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية
من تجدد اوضاع الفلكية والمراد بالتدبير التأثير والافاضة كالكمالات التي تعرف
الذي يتعلق بالنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لما سبق من ان كل حادث
مسبوق بمادة والعقول مبراة عن ذلك على زعمهم وانها منحصرة انواعها في
اشخاصها لان كل فرد من العقول نوع منحصر في شخص واحد اذ تكثر الاشخاص
النوعية لا تكون الا بحسب المواد وبلكيتها من الهيئات وانها جامعة لكمالاتها
بمعنى ان الكمالات حاصلة فيها بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون
الا بمادة متدرجة في الاستعدادات وانها عاقلة لذواتها لانها حاضرة
لمهياتها لتجردها وذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء
لنفسه الا حصول المطابق وكذا عاقلة ومدركة لسائر المجردات وجميع
الكليات لانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان
يعقل ذاته مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح مقارنته مع الغير من غير توقف
على حصوله في جوهر عاقل لان ذلك متأخر عن الصحة المذكورة ولو توقفت
عليه لزم الدور فاذا ثبت انه يصح مقارنة العقول مع المجردات والكليات و
كلما يصح ذلك وهو حاصل بالفعل صح ان يكون مدركا فالعقول مدركة لذواتها
ولغيرها ولسائر المجردات وجميع الكليات وزعموا انها مبادئ للنفوس والاجرام
والاجسام كلها لا مبدأ الترتيب للنفوس ليس هو الواجب لان النفس لا يكون
الا مع الجسم ومن معلوم ان الصادر من الواجب لا يتعدد البتة ولا النفوس
وهو ظاهر للزوم تقدم الشيء على نفسه ولا الاجسام والاجرام واجزائها لان كلا منها
انما يتعقل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما فيما وضع له ومن هذا تبين لك انه مبدأ
الترتيب المحسوس هو العقل لا الواجب ولا الجسم واجزائه واحواله ولا النفس لانه

[Margin:] تشخصها لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بكثرة
المواد وما يكتسبها من الهيئات جامعة لكمالاتها اي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل
لا يكون الا بمادة متدرجة في الاستعداد ويكتسب
بحدد المعدات من الاوضاع والحركات عاقلة

[Margin:] وانها ان العقول مبادئ لاجل ان النفوس ان الفلكية والبشرية
والاجسام اما الفلكية فيمنعها بالحركة البشرية ...
العقل لا بطريق المباشرة بطريق الواسطة ... واما
البشرية فيمنعها انه الاول منه العقل وهو المسمى العقل
الفعال تعطي النفوس البشرية ... [illegible]

من حيث هو نفس انما تعقل بواسطة الجسم فتميز العقول انتفى ولا يخفى ضعف بعض
المقدمات وانتهاء البعض الى ان يكون الصانع المختار موجبا بحيث انه لا يصدر
عنه الا الواحد وزعموا انما يصدر عن المبدأ الاول باعتبار وجوده عقل
على ترتيب الاشرف بالاشرف وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه
جسم اعني الفلك الاول وهكذا الى العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك
اعني فلك القمر ويسمى ارضيا العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض
للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بحسب
الاستعداد المسبب عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها
وكل ذلك في الاستقلال بالتأثير ممنوع وبإسناد الكل الى الحق القدير
لا الموجب المضطر بالايجاد والتأثير مدفوع حسبنا الله تعالى واياكم من هذا البدع
وزعموا ان الكل والنقل مسنده ان الملائكة ليست على ما وصفه المتكلمون بل
انهم هم العقول المجردة المسماة بالكروبيين بتخفيف الراء وانهم هم النفوس الفلكية
لان الملائكة عندهم مجردات لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز اذ النفوس ان كانت
مدبرة للاجرام العلوية فهي النفوس الفلكية وان كانت مدبرة لبعض من فهي النفوس
الارضية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله
اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار الحديث ومنها الجن على ما قيل
والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة
عن الابدان فالخيرة منها تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير والسعادة وتعاونها
على الشر والفساد وهم الشياطين ولذا قيل الشيطان هو القوة المتخيلة فهذه
هم الجن والملائكة لا يعلمها الا هو وزعموا ان لكل فلك روحا كليا لتجرده عن المادة
التي يتشعب منه ارواح كثيرة كلها مدبرات لامره والمدبر لامر الوحش يسمى بالنفس
الكلية ولكل شعب من انواع الكائنات روح يدبر امره حتى للحروف روح يدبر
بعض الامور بالطلسمات والرقى ويسمى ذلك المدبر بالطباع التام كذا ذكر

على ما زعموا انه هذه المذكورات عندهم وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية
تتشكل باشكال مختلفة ان تتشكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن كثيرة
في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق شأنهم الخير والطاعة بحيث
لا يعصون والعلم المضبوط والقدرة على الاعمال الشاقة فوق الطاقة
البشرية ويجوز كون لكم اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة شأنها
القدرة على الاعمال الشاقة الا ان منهم المطيع ومنهم العاصي والشياطين
لكن اجسام لطيفة نارية تتشكل باشكال مختلفة مع القدرة على الاعمال
الشاقة شأنهم الشر المحض والاغواء والاضلال نعوذ بالله تعالى من شرورهم
ومن سيئات اعمالهم والنقل يسندها وادلة المعتزلة انكروها وقالوا انها ما
هياة مخالفة بالنوع للارواح البشرية لانها اما ان تكون اجساما لطيفة
كما قاله المتكلمون او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر على الا
فعال الشاقة ويتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف
ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يجب ان يرى لما مع انه يمتنع وهو ثابت بالمشاهدة
ولو جوزنا كونها اجساما كثيفة بحيث لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
ولا نراها هذا الا سفسطة محققة واشار الى رد هذه الادلة بقوله
لا يمنع ظهور الكل على بعض الاعيان لا سيما في بعض الاحوال والازمان
وذلك غير نكير لان اللطافة بمعنى الشفافية اعني عدم اللون ولا يلزم منها
عدم قدرتها على تلك الاعمال الشاقة كيف وقد يتيقن على بهاء العالم المختار
مع اللطافة ورقتها قوة عظيمة فان القدرة لا تتعلق بالبنية لم بالرقة والغلظ
ولا بالخفة في الصغر والكبر ولا يتوقف على شيء منها بالنظر الى افاضة الله تعالى
وما هذا من السؤال والجواب على الكلام الواقع في كل باب من هذا الكتاب اعرضنا عنه
مخافة الاطناب والله الهادي طريق الصواب واليه المرجع والمآب الباب
الخامس في الالهيات قد عرفت ان العالم اما جواهر ولواحقها وقد استقر رأي

واحد منها على وجود الصانع سبحانه تعالى اما امكانه او حدوثه فاياما كان يحتاج الى اثباته تعالى بالبراهين القاطعة والادلة اليقينية في ذاته وصفاته وافعاله بالتعقيب والتنزيه وفيه فصول **فصل** في الذات اي في اثبات ذات واجب الوجود تعالى شانه لا بد للممكنات من واجب قديم استند الاحكام لانه لو فتق في الذهن ولان العقل عندهم اهم في الممكن بالامكان التام و للمحدث بانه قديم وهو اوليين للكلام وهو طريقة خليل عليه السلام حيث قال اني لا احب الافلين وكل منهما تامان قطعا للدور والتسلسل وتقرير ذلك هو الترتيب انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي كان فذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او لواسطة قطعا للدور والتسلسل وقد سبق بطلانهما حيث في فذلك انه لا بد للممكنات الموجودة من واجب الوجود وهو الله تعالى شانه والثاني انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم باطل والملزوم مثله وايضا لو لم يكن الحادث ممكنا لكان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من هذه الثلثة تعين احد الاخرين فاذا كان واجبا لكيف وانا موجودا وقد كان ممتنعا لكيف وانا معدوما ولا يلزم الانقلاب واذا كان كذلك لم يكن معدوما تارة وموجودا في اخرى فيبقى الممكن ثبت ان الحادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته ومنتهيا الى الواجب لذاته ضرورة استحالة الدور والتسلسل لتمام التطبيقان المشابه ولا يرد عليه السؤال بتعاقب الحوادث من غير بداية فيها كالحركات والاوضاع الفلكية لان ذلك انما يتصور في المعدات دون العلل الموجودة وقد شاع في الكتاب الالهي والكلام

اربا

في الذات اي في صاحب المعلق لوجود ولا بل اذا ابتدا لابد للممكنات استاذي في الاستدلال اي على اثبات الحكماء والمتكلمين فانه علمه الا ما حكاه عند الحكماء الامكان وعند المتكلمين الحدوث فيقول على الاول انه يعد العالم انه كان واجب الوجود فهو المقصود وان كان ممكنا فله مؤثر فهو الكلام فيه الى الدور او التسلسل او الانتهاء الى الموثر واجب الوجود لذاته والاول نقيضه نظر فتعين الثاني ونقول اخرى لا اشك في وجود موجود فانه كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد يعطيه وجوده ويسلسل الكلام فاما انه الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب ونقول على الثاني وهو معلمي لان ادسهل العالم حادث وله محدث كما نشهد بدهيه العقل ونعا اخرى لا اشك في وجود حادث وكل حادث فله محدث لا بديهة الا بمحدث فاما انه يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى محدث قديم لا من محدث فاما انه يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ستة وهو المقصود بالواجب وقد شاع

[illegible]

اربانه الارشاد والهداية اي الاستدلال بالافاق الخارجية كالسموات والارضين والانفس بشرية بالنفس المستدلين في اثبات وحدة الصانع في ذاته ادوات لكل من الافاق والانفس وصفاته تعالى التي يعسف لكل منهما كالتغير ونحوه لامكانهما او ليعلل الامكان في كل منهما او وحدوثهما اربعة حدوث كل منهما على المذهبين السابقين بالذكر والتفصيل في اولى الكتاب. ونحاقف الارشاد دون ادلة الوحدة وانفراده تعالى بالذكر الاستدلال لكل واحد منها التكاثر المتباين في نظام الكل وتكره الشافعي بجمهور من الموحدين المستدلين بحيث لا يحوم حول ساحته من الشبهة لان ذلك الارشاد واقع في الكثير في التنزيل منها قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الى غير ذلك وفيه بيان الانتهاء الى ما اوده الله تعالى من الروح والنفس والعلم وغيرها مما شهد به علم الشرع ومنه دلم الارشاد وفيه ثبت مطلوب بحجة وتذكير وتنبيه من العلائم الواضحة في الكتاب الالهي فاقيلت هذه الادلة لمن يعتقد انه منزل من عند الله العزيز الحكيم فيفيد اليقين والتنبيه بمجرد النظر فيه ولمن غيره فكيف التنبيه بمجرد النظر ويفيد لا الا التغير اليقيني بل لتلك الادلة اقناعية بما يفيد الظن تقليدا ثم والاستكثار منه معتبر في طلبه يكثر المقدمات في نفس الدليل بحيث انتظم اليها مقدمات اخر مثل الامكان والحدوث وجب الاول من الاقناعية على ربما يفيد هذا الاستدلال بنفسه الا اليقين اذ البراهين القطعية من القياس اليقيني وهو ما يتالف من اليقينيات واصولها ستة اقسام الاول الاوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والثاني المشاهدات كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة والثالث المجربات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء والرابع الحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس بواسطة تشكلاته قربا وبعدا بهذه الواسطة وضعية لا تركيبية كالنظر والخامس المتواترات كقولنا محمد رسول ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده عليه السلام والسادس الفطريات قضايا قياساتها

وصفاتها اي العالم المركب من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها والعالم البسيط من تقسيماتها العناصر وغرائب امزجتها والاثار العلوية وسفليه واحوال معادنه واسانها والحيوانات سيما الانسان وما اودع فيه من غرائب الحكم كما شهد به علم التشريح ونحوه لامكانها او حدوثها كما هو مسلك الحكماء في ... لانه اي العالم الاجسام الاوائل والمحسوس هو ...

معها نحو الاربعة روح بسبب وواسطة في الذهن وهي الانقسام ببشاه بجز
والعال الاقناع كالمبداء المؤلف من المقبولات والمظنونات كالشعر والخطابة
من شخص معتقد فيه او مسلم بالحق كالمعالطة والمشاغبة والسفسطة
واليقين خلاف هذه فيفيد ويخرج الى اليقين منه الدليل القطعي والبرهان
اليقيني وذلك بالاستكشاف ويخير من هو التبيين فان قيل سلمنا ذلك بان الصانع
واجب واحد لكن لم لا يجوز ان يكون جوهرا او جسمانيا من جملة الممكنات الواجبة
بالغير سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا اتضح والمحسوس التام والتأمل والتخيير في
هذا المقام يفيد ان الصانع للعالم كما هو الاستدلال وجيبه لا يجوز الا غنيا مطلقا
مطلق لا يحتاج الى الغير لا يفتقر الى الشيء اصلا وكان ازلا موصوفا بصفات
الكمال وابدا منزها عن صفات الزوال والنقصان وكل ما سواه محتاج اليه تعالى
الاحتياج الكل اليه تعالى بعضهم والكليات وهو انما ان ذات الواجب تعالى متمايز في ذوات الممكنات
وانما يتمايز باجزاء اربعة او وجه مستند بين بان الذات منقسم الى الواجب والممكن
كالوجود المطلق بعدم التوقف بين مفهوم الذي هو العارض للوجود وبين حقيقة
الواجب لئلا يلزم خلاف المحقق المفروض بغير ان معنى الوجوب لما مقيد بالاستغناء
عن الغير في الوجود كان اما سلبيا فلا اشتراك بين الممكنات واما مقيد باقتضاء
الذات للوجود فوجود الخاص الذي هو ما هية تقتضي لذاته الوجود المطلق الذي
هو عارضة فيلزم الاشتراك الا ان ذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز
عن غيره واما سائر الموجودات فليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها
محتاجة الى الغير فكذا في اقتضائها التنوع علم وذاتها بخلاف الوجود المطلق الذي هو الذات
فانه مستغن عما عداه بالكلية والى هذا التحقيق اشار بقوله في الكوي والصواب
في اختلاف المذاهب ان ذات الواجب يخالف سائر الذوات في التمايز بوجود
الوجود المطلق لئلا يلزم وجوب الممكن وامكان الواجب بعد التماثل والاشتراك
هو في تفصيل في بحث الوجود وايضا الحق ان كونه ازليا بحيث لا يسبقه العدم

١٢٢

اصلا وكونه تعالى ابديا بحيث لا يطرأ عليه العدم اصلا من البيان والاثبات
اذ من ضرورة وجوب الوجود امتناع عدم السابق واللاحق انتهى وقد يتصور
البعض بانه لو كان حادثا لكان له محدثا ويتسلسل وبان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه والحق ان هو اثباته هو المطلب بعد ثبوت واجب الوجود لذاته فمن مبيان
مستغن عن اثبات الدليل والبيان واستر الله تعالى العصمة فيه عن قول الصانع
والجان **فصل** في تنزيهاته وهي سلب بالبلية الواجب تعالى عنه عز وجل الواجب
الوجود لا جزء له لانه احدي الذات اي لا تركيب فيه والا لا مكن اي لاحتاج
الى جزء الذي هو غيره فيكون ممكنا لا واجبا لان المحتاج في وجوده الى الغير ممكن و
هذا هو الاستدلال المشهور واما التحقيق فهو كان له جزء لكان حادثا اي مسبوقا
بالمادة على اي مذهب كان وكل ما يكون حادثا فهو ممكن فالواجب لو كان له جزء
لا يمكن لكنه واجب فينتج ان لا جزء له ومنها انه لا تعدد افراده بين ان الواجب
تعالى لا تعدد فيه الافراد اذ يفهم في اطلاقه اي اطلاق الواجب الوجود انه مفهوم
كلي لا يوجد الا في ضمن الافراد كما تقرر في موضعه وهو ليس في هو التمييز فالواجب
ليس كذلك اي لو كانت الماهية الواجبة متعددة للازم كل واحد منها ممتازا عن
الاخر بعد المشاركة اياه في ذلك الحقيقة فابه يمتاز احدها عن الصاحب الاخر لا يكون
ان يكون نفس الحقيقة الواجبة او جزئها او لازمها فلا تعدد لان هذا التمييز لا يتشكك
في هذه الحقيقة على ذلك التقدير فلا يجيز بتمييز الاخر حتى يحصل منها فرد ولا شار
الى هذا التفصيل بقوله لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها
او لازمها فلا تعدد للواجب تعالى او منفصل واما ان يكون ما به الامتياز منفصل
فيلزم احتياج الواجب في تعينه الى خارج منفصل فلا وجوب وهو خلاف المفروض
هذا ابطال التوافق والتقاشر في الحكم واشار الى طريق التخالف والتمانع بقوله و
لان وقوع ما قصده الواجبان او وجوب ما قصده الواجبان لو فرض التعدد
والواجب في كلمة اما يوجد بهما ويقع ما يكلف بهما معا من الاستقلال في الايجاد والخلق
الخ

الكلام فالدهم لم يمكن ازليا ابديا لا يكون واجبا
الكلام البرهان انا الصفات السلبية وما الالوهية
الواحد لذاته

والا لا ممكن لان كل ممكن محتاج الى الجزء والاحتياج
ينافي الوجوب ولا تعدد لانه هذا النوع العدد
كحا لحيات كما انه الاول لو التعدد وكحسن الاجزاء
للتوحد واحد ولا الكل لانه ما له لا امتياز

للا وجوه ولان التعاهد في كمال الى منفصل
عن عن ولا يكون واجبا لانه الاحتياج ينافي الوجوب
والكل كما انه فلا ... لا يكون

فانه لا امتداد هو ما الممرض مع انه لا سابق الوجود
او يتكلم بهما

عن الوالد قاله اتحاد المحكي الى الواجب الموحد والجاد
الى المحدد ... الواجب ... الا الدار
عن وجه لو الحكم ... الحول ...

الواحد للوجود مع الواجب والممكن ليس مع الواحد
لفظا كما ...

او بكل واحد منهما على الاستقلال في التاثير والايجاد فتوارد ان قيل لزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال او باحدهما كيف ما اتفق
فترجيح بلا مرجح لان نسبة الممكنات اليهما على السوية وان اعتبر بقصدهما
من جانب الممكن في الوجود بقصد احدهما مثلا دون الآخر ترجيح بلا مرجح من غير
وتعرف في الرجحانية وليس هو الا التقيضة فسبحان الله تعالى عن ذلك وتقديم هذا
الدليل هو المسمى ببرهان التمانع بحكم وما بعده الا في المتكلمين وهذا الاعادة
التعبير فتامل ولان احدهما اذا اراد ايجاد الموجود فيتبين ان امكن ولم يقتدر
في ايجاد وقصد ما قصده الآخر وانشا نفي الاول من مساواته الاخر والجز اليم
من شانه الوجنية وان يمكن من اتيان ضد ما قصده الآخر فان وقعا قصد كل منهما
وصار موجودين لزم اجتماع الضدين وذلك محال بالتساوي المستلزم وان الا
انتفيا ما قصداه من الضدين لزم عجزهما معا او عجز احدهما منفردا مع لزوم ان
منه الوكثر المسكوت عنه من ارتفاع الضدين وانتفائهما وهو ايضا يمتنع عند العقلاء
ولدا الحاد لنقط المتنزه مع لزوم الترجيح بلا مرجح واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم
فثبت انه واحد واحد لا شريك له في ملكه ولا نظير له ولا وزير له فان قلت يحتمل
بهذه الترديدات احتمال اخر وهو الاتفاق بالايجاد واشار الى ابطال ذلك
بقوله ولا نعما ان الا يليق المتوحدين ان اتفقا على ايجاده فكل مقدور وان
فالتوارد المذكور متعين او وجد المقدور باتفاقهما بالتاثير بالاستقلال
معا فبطلانه معلوم بما سبق والآثار وان لم يتفقا واختلفا في ايجاد المقدور
فالتمانع حاصل بين فالدليل التمانع بعيد على ذلك الاتفاق كما تقدم لان لفظ الا
والتمانع اتفقا معا وان موقوفة فاد العبد الشرعية تتعقب ان يكوية ذلك العباد
غير الاول كالتوكد في موضعه والنصوص القطعية والادلة السمعية في الوحدانية
كثيرة لا تحكى واستفط وثبوتها وقاطعيتها لا يتوقف على الوحدة فلا دور لانه
اذا ثبت بنبوة المعجزة الباهرة وثبت صدقهم بالتحدي والتواتر ثبت وحدته تعالى با

و‌يجيء طو بعدد الاله لم لو وجدت من الممكنات دلالة احدهما

والا وان لم تعاقب لو يجي بان له لم يقع وادهما اجزاحدهما
انه لم يقع مما ان مع ارتفاع الحكم والسكون مادام
في حد يحه بان ادبعا رم الكرهم من مجى عن نور عدم
ووقوع فرادا احدهما كما انه ارتفاع الحكم والسكون على
تقدير عدم ووقوعهما معا فالبس على رعيت اللطف ولا ما

باخبارهم الصادقة واقوالهم الحقة ومن جملة النصوص قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ففي هذه الآية الكريمة اشارة الى دليل التمانع المسمى بالبرهان
التمانع على ما اشتهر عند القوم وتقريره بوجهين بناء على ان المراد بالفساد اما عدم
التكون والوجود والخروج عن الانتظام والاول هو البرهان الذي لم يتعرض في حيثه
انه لو تعدد الاله كما فرضنا لما تكونت السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع ا
القدرتين او باحدهما او بكل منهما والكل باطل فان من شان الاله كمال القدرة
والاستقلال في التاثير والعجز والتوارد محال لانه ثبت ان موجد العالم و
واحد في ذاته منفرد في احديته بحيث لا مرية فيه والثاني هو البرهان الانيّ
المعاد والمشهد في عوام الناس حيث لو تعدد لكان بينهما تغالب البتة و
يمنع كل واحد منهما من صنع الآخر ايضا بحكم اللزوم العادي الجاري الى هذا
الان فيلزم ان لا يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام الذي صار الكل بمنزلة شخص
واحد باعتبار ذلك الالتئام وبحسب النظام الذي شاهدناه كما قال الله تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب
اليك البصر خاسئا وهو حسير فهذا هو الاثر المشاهد على وحدة المؤثر فثبت
ان الذين المطلين من اهل التوحيد الذين ثبت اعتقادهم في بحر التوحيد والاسلام
بحرمة سيد الانام عليه وعلى آله الصلاة والسلام والمشركون الذين اثبتوا في الالوهية
والخلق شريكا لله تعالى عما يقولون باسمائهم الثنوية من الكفرة المجوس القائلون بالنور
في خلق الخير والظلمة في خلق الشر والمجوس من المشركين القائلين في خلق الشر باهرمن
وهو الشيطان وفي خلق الخير يزدان وهو اسم الله تعالى في لسان الفارسية والمشركين منهم
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
المثبتون الولد وايضا عبدة الاصنام منهم والاصنام جمع صنم فيلزمهم حتى يثبت تمييز
بين الشيئين وهو الاوثان المعروف وكل ذلك شرك لاستلزامه استحقاق العبودية
غير الله او باطلا لاستلزامه الوجوب او وجوب الوجود وذلك مختص بالله تعالى
فالازم باطل وكذا الملزوم وهو الشرك سبحانه الله تعالى ولما القائلون بتقدم الصفات

وعبدة الاصنام والكواكب وهم الموسومة لاانهم وانه
لم يقولوا اصنكا لوجود الالهية بل اكثرهم لا تماثيل الانبياء
تعالى عبدوها على وجه التعظيم كما بلدهم
ذلك لا استلزام

وهم اصحابنا الاشاعرة اهل الحق

الاستقلال او الانفراد بحيث لا يتغير الذات وخلق الحيوان لا افعاله الصادرة
عنه او التأثير بخلق افعال العباد والتأثير بخلق الشيطان للقبائح وخلق
العقول العشرة للنفوس والاجسام وخلق الافلاك لما في عالم العناصر الاربعة
فيما يعقل من هذا التقسيم التوحيد مبالغة التنزيه وهو اعتقاد التنزيه بأنه
العبودية والالوهية الا ان القول الحكم بتعدد الذوات القديمة الموجودة
في الخارج الموجبة لذوات عديدة مستقلة في الايجاد والتأثير بالاستقلال او
الكسب والتوليد فخطب هذا الشأن لكان عليه الخطر الاكبر … اسه تعالى
واياهم من سوء ذلك الخطر والواجب ليس بجسم لان الجسم مركب من الجواهر الفردة او
من الهيولى والصورة ومن المعلوم ان التركيب ينافي الوجوب ولا عرض لانه
لا يقوم بذاته بل في محل فيكون الاول محتاجا الى الاجزاء والثاني الى المحل ومن المعلوم
ان الاحتياج من لوازم الممكن فثبت ان الواجب لا يكون جسما ولا عرضا ولانه
المتحيز … بقول لا احتياج الا الى الثابت لها بطريق اللزوم والمتحيز
ان لا يكون الواجب متحيزا بالحيز باللزوم قدم الحيز لان الواجب قديم فيتحقق ان يكون
غيره قديما ايضا وهو ح يلزم وجوبه او وجوب الحيز فضلا عن قدمه والملازمة
الوجوب لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس يعني ان الحيز لا يحتاج الى المتحيز
في نفسه ولا جزء له لامكانه لان الجزء من قبيل الممكنات كما مر ولو اريد بان
الجوهر القائم بنفسه مطلقا وبالجسم المراد به هو الموجود مطلقا من غير ملاحظة
التركيب فيه وما يوهمه من الوضع والاشارة له تعالى فيمتنع شرعا بغير ورود
الاذن وان كانت حائزة عقلا لان الشرع منعها لان اسمائه تعالى توقيفية واحتياطا
او فيمتنع احتياطا لان الاحوط بالمرء ان ينزه اسمه تعالى بما يجوزه … من شوائب
النقصان حتى لا يظن السامع بكثرة استعمال الجسم في المركبات على حقيقته …
لعقائده … الاطلاقه والتوازم البعض بانه اي الواجب تعالى جسم …
صورة الشأن او صورة خير الاشأن … العلو …

حال الوثنية حاملة العرش او محاذيا له تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني وبانه
متحيز في الحيز او حال فيه اي في الحيز والقول بانه متصل بالعالم اتصالا تاما
بالحلول او السريان او منفصل عن العالم بجهات محققة نشأ من عدم الاطلاع
الا ظواهر النصوص والاثار واقوال بعض اهل الخيال لم يحكم بانه جهاته … ان
هو التام مستدلا بقوله تعالى استوى على العرش وامثاله وقوله عليه السلام خلق الله
تعالى آدم على صورته ونحو ذلك من المتشابهات اجاب عنه بقوله والنصوص
الواردة فيها متأولة بالتأويلات المعتبرة جمعا بين الادلة ولا يتحد الواجب
بغيره من الممكنات لما سبق في بحث الوحدة من ان اتحاد الاثنين ممتنع بالضرورة
واستدل البعض بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي لا يزول …
في الموضع وعموم الضرورة … واستدل ايضا على انه لا يتحد بغيره بلزوم
انقلاب حقيقة الواجبة والممكنة او لزوم اجتماع الوجوب والامكان …
… يلزم اجتماع النقيضين ولا يحل الواجب في شيء من العالم لان المعقول منه قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية مع شرط امتناع قيامه بذاته وهو محال على الواجب
لامتناع الاحتياج الى الغير والسابع احتياج المتحيز في الحيز وهو محال لان
على الواجب تعالى وحكي بجر القول بالحلول والاتحاد عن النصارى في
عيسى عليه السلام حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة للاب والابن وروح
القدس واتحدت بناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى
عليه السلام وايضا حكي عن بعض الغلاة الضلال من هذه الامة … وهذا
المشهور بينهم لا يليق ان ينقص بالحكم عنهم في مثل هذا الكتاب وكل ذلك حكاية
محضة لا اصول لها ولا يعتمد عليها بل لا يجد شواذها … تعالى ولا يصح
اتصافه بالحوادث يعني لا يتصف بشيء من الحوادث لانه تعالى لان الاتصاف بها
تغير او موجب للتغير ومستلزم له وهو محال على الواجب وكل ما يستلزم المحال محال
فالاتصاف بالحوادث محال اعلم ان الصفة اثنتان اما ان يكون متقررة في

في الموصوف متحققة لا اضافة الا غير وهو القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه مثل القدرة الى تحريك جسم لزوما اوليا ذاتيا فالقدرة لا تتغير
بتغير احوال المقدور بعينه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب
في ذلك ان القدرة متعلقة لا اضافة الى الكلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات
المندرجة تحته وذلك الكلي والاول الكلي الذي لا يتعلق القدرة به لا يمكن ان
يتغير فلهذا لا يتغير الاضافات الجزئية الوقتية المتعلقة بها وينقسم الى ما يتغير
بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف بحيثية
يلحقها اضافة الى المعلوم يتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا موجود وهو ما
اخر فيتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بالشيء ما يختص الاضافة
به حتى ان العلم المضاف الى غيره كالم يكشف ذلك بان يكون علما بجزئي بكونه [illegible]
بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة
متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة يلحقها لسبب مثل القدرة التي لها
واحدة لها اضافات شتى واما الا لا يكون صفة متقررة في الموصوف تقتضيه
لا اضافة الا غير مثل كونك يمينا او شمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة [illegible]
فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف
بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما نحن
بصدده فنقول صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافة محضة لا وجود
لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية
العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل عند اهل السنة [illegible]
خلافا للكرامية فعلم من هذا التفصيل ان الواجب وصفاته الذاتية القديمة
لا يتصف بالحوادث ولا يقوم به لان تغير الصفات يوجب انفعال الذات [illegible]
في الواجب تعالى انتهى واستدل المصنف رحمه الله تعالى ثانيا بقوله ولانه يمتنع في
الازل جعل ولا يتصف بالحوادث لان اتصافه بالحوادث لو جاز لجاز

ان

ان يتصف بها في الازل وذلك بين وما يستلزم المحال فهو محال فالاتصاف بها
محال لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات
فيصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا لان اتصاف الذات بالصفة
نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على صحة وجود المنتسبين
فصحة الاتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان
صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث
في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت
الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الواجب
تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب
فان قيل لا نسلم صحة الاتصاف بالحوادث متوقفة على صحة وجودها فان
صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره لا
لذاته فان امتنع وجود مقدوره لمانع او لفوات شرط لم يقدح ذلك
في صحة الصدور ومنه اجاب عنه بقوله فيلزم الانقلاب اي انقلاب الحقيقة
الحادثة الى الحقيقة القديمة او الممكنة الى الواجبة وهو يوجب جواز اصدره في
الازل فيلزم عدم المقدور في الازل من حدوث الحادثة ولم يقل به احد فافهم
كلها يا هل فكذا المعتزلة فثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث ولا يقوم
ذاته وصفاته القديمة بالحوادث واما الاتصاف بالامر المتعلق بالحادث
من الحوادث الكونية او الاتصاف بالمتجدد من السلوب والاضافات [illegible]
الى غير ذلك من غير [illegible] من المشايخ والمحققين في باب التنزيهات
والله الموفق الى الصواب **فصل** في اثبات الصفات الوجودية اي
الثبوتية وهي اي تلك الصفات الثمان زائدة على الذات اي على ذات

عين الحادث [illegible] الحادث [illegible] كانوا [illegible]
[illegible] الصفة [illegible] الصفات [illegible]
ولا يخلو عن الحادث وهو محال واما الاتصاف [illegible]
من الصفات [illegible] كالعلم والقدرة [illegible]
[illegible]

الواجب الوجود اذ لا يتصور العالم بكسر اللام الا من قام به العلم وكذا يقال
في الواجب ايضا سائر صفاته العلية ولو كان علمه ذاته او عين ذاته كما
قالت المعتزلة والحكماء لما افاد حمله فائدة الخبر او لزم منها كقولنا زيد عالم
بمنزلة زيد زيد وبطلان الحمل لا يتصور من عاقل ولم تتميز الصفات الثمان على الآخر
بل الصفات كلها كما مثلناه لان كلها عين ذات الموصوف على هذا التقدير
فلا يحصل التمايز بينها ولم يفتقر الى الاثبات بعد ثبوت وجود الواجب مع
ان كل واجب يحتاج الى اثباتها ويتعلمون فيها وفي تمييز احدها عن الاخرى و
ايضا لو فرضنا انها عين ذات الموصوف جاز انتفاؤه ان انتفاء كل من تلك
الصفات بما يتصف به الذات لانها عينه ويجوز للغير ان يتصف ببعض الصفات
وذلك محال فثبت ان الصفات الوجودية ثابتة له تعالى وزائدة على ذاته المقدس
وقالت المعتزلة وافقه الحكماء فيه اي في اثبات الصفات محاذير كثيرة اما اولا فلانه
استكمال بالغير يعني تحصيل الكمال من غير الذات وطلبه بسبب غيره لو كانت الصفات زائدة
على الذات مع انه كمال تعالى ذاته غير محتاج الى الغير فعلم من ذلك انه عين ذاته تعالى فلذا
قالوا عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك واما ثانيا فلانه لو كانت الصفات زائدة على
الذات لزم من ذلك تعطيل معانيه بالسمع مع انه اي الشيخ ان العالم واجب لذات
الله تعالى وايضا لزم منه تكثير القدماء مع انهم يكفرون النصارى بقولهم ثالث ثلاثة جوابا
عليهم الصفة الوجودية الثبوتية لا عين ولا غير كما مر تفصيله ولو سلم ان التابت
هو التباين بين الموضوع والمحمول اي الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه اخر فقطع من التغاير
البتة ولو من وجه فلزم الاستكمال فالجواب عنه هو ايضاح في حقيقة الواجب اجاب
عنه بقوله فلا نسلم استحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له تعالى بمعنى تحصيل
الكمال بالغير وطلبه منه كما زعمتم الا يجوز ان يكون السائل تاكيد المنع وحصول الكمال
بسا طلب بعد الداري على تقدير واما استحالة الالزم يلزم تكثير القدماء فممنوع بقوله
والكفر انما هو بتعدد الذوات القديمة المستقلة اما بالاتحاد او بالحلول كما زعم

الكفر على النصارى بزعمهم ثالث ثلثة على ما مر واما اثبات الصفات القديمة
العديدة للذات الواحد القديم بالذات والصفات فلا يلزم علينا من ذلك
تكثير القدماء ولا مساغة لهم في ذلك ما حقق في مطولاتهم واصحابهم الا انهم يحملوا
فيه وقالوا تردد بالمقالاتهم ولو شيخا تمسكاتهم واعترضوا في بقاء الصفات
صفة له تعالى كما قال الماتريدية فيلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى وهو محال فيكون
زائدة على الذات مع ثبت انها عين ذاته وهو المطلق لان الاسم المسمى ان ذلك
وانما المستحيل حينئذ قيام الوصف بالنفس والمعنى لعين من الوصف والذات لان معنى
زيد هو الشخص المتميز من الانسان والذات المتشخص من الرجال ولو سلم ان المعنى
في الوصف هو المفهوم فلا نسلم ان صفة البقاء وغيرها باقية بصفات البقاء
لم لا يجوز ان يكون باقية ببقاء الذات او باقية ببقاء هو عينها واشار الى هذا
المنع بقوله فهي باقية ببقاء الذات او ببقاء هو عينها بين بقاء الصفات عين ابدي بها
وسر مدي بها على ما يتم التقريب لنفي واصطلاح التعقل في ذلك المنع ثم انتقلوا
الى وجه اخر فقادروا بالاعتراض علينا تعالوا ان جوزنا ذلك على ما فهم فيجائز
نعم قدرته اي قدرة الواجب وعلمه ايضا قدرة الشاهد المكن وعلمه اي علم الممكن
الحادثة فيلزم ان يسد كل منها الذات الحادثة مسد النائب القديم فلا تختلف
اثاره اي اثار تلك الصفات فلا تتميز قدرة الواجب من قدرة المكن على هذا التقدير
لتماثلها بالاتحاد في الصفات اي في صفات النفس قلنا في جوابه لا نزم الشمال
ممنوع لانه قياس مع الفارق اذ الفرق بين قدرة الواجب القديم وبين قدرة
المكن الحادثة بعيد الى التحرير العاجز ظاهر وباهر لا ينكره احد من العقلاء منها
ان من الصفات الوجودية الثمان القدرة للواجب تعالى لاستناد الحوادث اليه
تعالى فاتفق اهل السنة والجماعة والمعتزلة والحكماء ان الحادثة له محدثة البتة و
لا بد من ان يكون المحدث قادرا على ايجاده فثبت ان الصانع قادر الا ان قدرته
اما زائدة على ذاته كما حقق او عين ذاته كما قالوا وجميع المليين على ان الباري تعالى

في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
والمعتزلة ذهبوا الى ان تاثيره تعالى في ايجاده بالقدرة والاضطرار لانه يجب عليه
فعل الاصلح والاصلح والفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب على ان معنى الايجاب
له تعالى بان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاته تعالى لاستلزام
ارتفاع ما ثبت بالايجاب ومقتضى الذات ارتفاع الموجب وهذا الكمية لدليل
الاستناد ويحتاج الى بحث معه بعد قاعدة بناء على ان كل ممكن فالحكم بالوجود وايضا
صفة القدرة للواجب تعالى ثابتة لامتناع استناد مواضع الكواكب ومحالها
من الافلاك والاقطاب الجنوبية والشمالية واوضاع البروج وما يتجدد من
الحر والبرد والاعتدال والاوج والحضيض وغير ذلك مما يشاهد بالحس او
يعلم الهيئة وايضا يدل على ثبوتها اختلاف الاعضاء من الحيوان وطبايعها
وآثارها والاشكال المختلفة بالهيئات العجيبة مع الانتظام المرتبة بالاساليب
المستحكمة البديعة لان استناد تلك الاشياء لذات الواجب على السواء من
غير مرجح في ذواتها فلا يتصور فيها الاختلاف والانتظام الا بالاستناد الى المختار
فيمتنع استناد هذه المذكورات وامثالها الى غير المختار فثبت انه تعالى قادر على كل
موجود بالاختيار دون الايجاب والاضطرار على معنى انه يصح منه الفعل
والترك فيلزم من ذلك انه تعالى قادر بالاختيار ان شاء فعل وان شاء لم
يفعل ولا يشتبه عليك انه تعالى ان شاء فعل العدم ومن هذا الاشتباه مال الاشعري
الا ان يقول ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل انتهى الادلة العقلية وقد تمسك
بالادلة السمعية اليقينية من الاجماع النقل لا يجوز تواطؤهم على الكذب وجعل اليه
افاد القطع كما نطق به كتاب الله العليم الحكيم وقد تمسك بالادلة العقلية
ايضا بان القدرة وغيرها من الصفات الوجودية صفات كمال واضدادها
سمات نقص اذ علامة نقصان والا ارادة عيب وعجز والله تعالى منزه
عن النقايص والزوال صفة لجميع صفات الكمال وبهذا ثبت الاستدلال بالدلائل

السمعية

السمعية وايضا تمسك بان اتقان العالم واحكامه واستواء خلقه على ما ينبغي
عليه بل ابلغ مما يجري فيه وبان انتظامه من اوله الى الان بل الى اخر الدوران
كتعاقب الليل والنهار وتوالي الثلوج والامطار الى غير ذلك من ظهور الاعيان والاثار
لا يتصور الا من قادر عزيز حكيم فثبت انه تعالى متصف بصفة القدرة البالغة
السديدة الشاملة الظاهرة المغايرة لقدرة العباد القاصرة وقوة خلايق العاجزة
الفانية وانها اخص من الدليلين وعبر عنها بالتمسك وبازاء صيغة المجهول
بارادة لنكتة فيه لا يخفى بل ان على اثبات القدرة فقط دون الاختيار الا
بعد ارادة النظم والتكرار وتمسك المخالف باهل السنة والجماعة وعامة اهل الملة
بان تعلق القدرة الى المقدور والاثر لو كان باعتبار لا باعتبار الايجاب والاضطرار
للكلية فيلزم ان لا يكون التعلق الا بمرجح وذلك المرجح ان كان في نفس الاثر
فهو مقدور ايضا ويلزم تعلق قدرة اخرى ويتسلسل التعلق الى غير النهاية
وهو محال وما يستلزم ايضا محال فثبت انه تعالى موجب لا اختيار في صنعه هذا اول
ما تمسك به المخالف وثانيه بانه ان تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر والمقدور
قديما ايضا او التعلق حادث فيتسلسل الحوادث وهو محال وثالثه بان الاثر اما
يصدر من المؤثر بعد تمام الشرايط وارتفاع الموانع والعوائق مع الاختيار
للقادر فثبت الوجوب للاثر الممكن وهو المطلوب ورابعه بان الاثر المختار لو فرض انه
قادر مختار فلا يخلو من الاستكمال او العبث لانه ان كان في ذلك الاثر وصدوره
اولى واحرى بقصده ولزم للمختار الاستكمال من الغير وهو محال على الله تعالى وهو اولى
صدور ذلك الاثر ليس على ما ينبغي عليه بل صدوره وعدمه منه سيان فالعبث
ان لزم على الواجب فعل العبث والاشتغال به وهو ما يليق على ما خلا من العباد
فكيف يجوز ويتصور في حقه سبحانه تعالى وتقدس وخامسه بان الاثر لا يخلو من ان يكون
ممكنا او ممتنعا على كلا التقديرين لزم المحذور ويلزم المحال لانه ان امتنع ذلك الاثر
الصادر منه من الامكان لزم الانقلاب اي انقلاب الحقيقة وهو محال او صدوره

ذلك الاثر في الازل ان امكن فيلزم ان يجب ان يكون الممكن ازليا ومعلوم ان القديم
الازلي لا يستند الى المختار وفاقا فاستناد الازلي القديم الى المختار لازم مع هذه
الصورة بالاضطرار وهو محال ايضا وما يستلزم المحال محال فثبت انه لو كان الواجب
موجبا في صنعه وبيان الاستحالة ان القديم لا يستند الى المختار لان القصد الى الايجاد
يقارن العدم البتة ولا يمكن عدم القديم لكون القديم واجبا او مستندا الى القديم
ايجابا فثبت ان القديم لا يستند الى المختار وسادسها بانه ان الاثر اما معلوم
الوجود عند واجب الوجود فيجب وجود ذلك الاثر مع انه ممكن في نفسه
الذات فلا يكون مقدورا له لما مر ان الواجب لا يستند الى المختار او معلوم العدم
فيمتنع ذلك الاثر في ذاته لانه معلوم له تعالى لا يتخلف عن علمه تعالى فلا يكون مقدورا
للقادر مع انا فرضنا انه مقدور له فثبت ان الواجب موجب في ايجاده و
صنعه لا مختار في فعله واثره فثبت ان المقدورية ليست بناشئة على الذات
بل قدرته عين ذاته بهذه البراهين الواضحة واجيب عن الاول الحق المخالف على
الترتيب المذكور بانا لا نسلم اولا بان المرجح تعلق نفس القدرة لم لا يجوز ان
يكون التعلق تعلق الارادة لذاتها وهي صفة بها ترجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك لا بمعنى انه يختار الترك وهذه الصفة غير صفة القدرة و
قديمة ايضا فلا يتغير في التعلقات وعن الثاني بانه ان التعلق مطلقا وقبيله
استخدام لان انتقال المخالف يوهم اعتراف هذا المنع وغير ذلك او وروده
بالترديد في قوله اما قديم او حادث فاختاره المصنف رحمه الله تعالى اولا بمنع
يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده او بايجاد الاثر والمقدور في وقته
فلا يكون الاثر قديما بذلك التعلق ونحن نختاره ثانيا منه بان نقول يجوز
تعلق الارادة بالحادث في وقته ان يكون حادثا وهذا التعلق الحادث موقوف
على تعلق الارادة القديمة مجازا ان يكون الموقوف عليه ذلك الموقوف عليه
فلا يلزم منه ان يتسلسل الحوادث كما علمت في صفة الوجود بان وجود الوجود

الى المختار لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في حق امكانه استناده الى القادر مع كونه في الازل والسادس بانه ان الاثر اما انه يكون معلوما

محصل او معلوم العدم فيمتنع والاثر المحال فلا يكون

مقدورا او موجودا فمن يكون صدوره صفة بالاختيار واجب عن الاول بانه المرجح تعلق

[illegible] ولا يمكن تعلق ارادة الجواد باحد مقدوريه الى [illegible] وقد [illegible] فلا نسلم [illegible] بانقطاع [illegible] الواجب [illegible] القادر احد مقدوريه [illegible]

في وقته فلا يلزم قدم الاثر ولا تسلسل الحوادث وعن الثالث بانه الوجوب

يجوز

١٢٨

عين ذلك الوجود وبهذا يحصل التفصي عن ذلك ايضا وعن الثالث انا نختار
الوجوب للاثر الممكن الحادث الا انه لا يمنع طريق الايجاب والاضطرار بل
بالاختيار عن القادر المختار فلا ضير فيه ولا محذور لان ذلك الوجوب
وهو عين الاختيار لان جميع الممكنات ما لم يجب لم يوجد اذا اراد لا يتخلف
عن الارادة كما تقرر في موضعه وعن الرابع باثبات الجواب هكذا عن الغير
قيل فيه اشارة الى ان فيه رائحة الاعتزال فاورده بالترك بما يخالف ولا
الزام منه فعل الاولى والانفع لا يجب اما ان يكون منفعة الى نفس الفاعل
او غيره اي نفس غير الفاعل فلا يكون الاثر عبثا اذا وجد النفع في الجملة لو غير
الفاعل وايضا المنفي قوله في بعض النفع في نفسه او لغيره اما النفع في نفسه
فظاهر لافادة نقطة في النفع بعضه في الجملة وذلك غير مختصة بالتمتع لا يبغي
فيه التمدح واما لغيره فانه جواد كريم رحيم بعباده ذو فضل عظيم ويمكن ان يجاب
الترديد بغير الكل بحيثية النفع لغير الفاعل ظاهر ولما النفع لذاته تعالى فلا يتصور
الا بمعنى التمدح كما ورد في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق الحديث وبهذا الشق يمكن الجمع بين التعليل وان اوهم ذلك
مذهب الاعتزال لكنه لا يبعد من الاقتضاء بحسب رتبة المقام واجابه عن الخامس
ايضا بان يكون من تتمة ما قيل او من عند نفسه بان يقول الحادث الكائن في
الحال ممكن في الازل لذاته بحيث لا يبعد ان يتبع تعلق القدرة به فيه وعن ذلك
الحادث يمتنع في الازل بشرط حصوله في الاستقبال لكونه اثر كون ذلك
الحادث اثر المختار باختياره موقتا وحصول الاستقبال في الازل محال
لعدم القصد الى ايجاده فيلزم ان يكون ذلك الحادث ممتنعا في الازل لان
امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط وما هذا الا جمع بين الممكن والممتنع
في شيء واحد من جهة الاجتماع مغايرة جدا فان حصول الممكنة في الازل
مع حصول الشرط في الحال والاستقبال يمكن الاجتماع فلا يثبت دعواكم بهذا الدليل

الاحسان كما وقع في التجريد لان [illegible] واحب بالنظر الى الشرط وذلك معنى ما وقع في التجريد وعكس عروض الوجوب والامكان للاثر بالاعتبارين فان قيل فما الفرق بين الموجب والاحسان قلنا على تقدير وجوب الفعل من القادر يسوى [illegible] بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة فوجوب هذا الطرف وجوب شرط تعلق الارادة ولا يمتنع تعلق قدرته بالفعل بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب فانه يمتنع بانه [illegible] في احدهما في الازل عقلا كذا ذكر وعن الرابع بانه فعل عبثا فلا يثبت في ولوية الاثر بالنسبة الى الغير والى الحاصل [illegible] لا نسلم انه الفعل اذا لم يكن اولى بالفاعل كان عبثا ونزلت [illegible] النفسه كونه اولى في نفسه او بالنسبة الى الغير في الحاصل يرجع الى اعتبار التنوع الثاني ومنع الملازمة او منع بطلان بطلانه التالي وعن الخامس بانه الحادث ممكن

[illegible] للمختار [illegible] الحادث [illegible] تعلقه [illegible]

واما المحال جمعها في شيء واحد في جهة وعدة وههنا ليس كذلك فلا يتم التوجيه
وفي السادس انا نختار الاول من الترديد وهو لا ينافي في الاختيار اذ تعلق
الله تعالى وجوده اي بوجود مقدوره واثره ووقوع خلقه وايجاده له
ملابسا بقدرته وبهذا العلم يجب ذلك المقدور بعدم تخلف المعلول عن
علته تعالى فهي تأثير في علمه سبحانه تعالى وذلك الوجوب في المقدور لا يستلزم
الايجاب في الايجاد انتهت ادلة المخالف واجوبتها ثم ان الواجب علينا
بعد اثبات القدرة له تعالى ان قدرته تعالى غير منقطعة بظهور المقدور لانا
انا فانا سرمدا ابدا ولا مقتصرة على بعض الممكنات كما زعم الحكماء في امتناع
صدور الكثير عن المبدا الاول ولا على بعض اخر منها سوى الممتنع بالذات
كشريك الباري وذلك يعجز الكلام لان المقتضي للقادرية والموجب
لها هو الذات اي ذاته تعالى ونحو المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي
والمقتضي لا يتبادر عن المقتضى البتة مع وجود المصحح للمقدورية وهذا
القيد احترازا عن الامتناع الذاتي فان قيل لا نسلم ان مجرد وقوع المقتضي
والمصحح بدون وجود الشرط وعدم المانع كاف في هذا المطلب لم لا يجوز
اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه فاختصت
عن البعض فلا يتم التقريب قلنا هذا التجويز ليس بصحيح لانه لا تمايز بين الممكنات
قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وانتفاء الموانع دون البعض
فالله تعالى على كل شيء من الممكنات قدير على ايجاده بل كل قادر كما شهد
له العقل السليم ونطق به الكتاب الكريم والله الهادي الى صراط مستقيم
وقد خالف بعض المعتزلة في القبائح منهم النظام واتباعه ومنهم الكعبي واتباعه
في غير هذا كما سبق وتوهموا بان القبيح اما يكون ثبوته بالشرع كما يقال
الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فلا سبيل الى ذلك لانهم اصلا ولما
ان يكون بالعقل لانا لا نسلم لزوم القبيح في خلقه تعالى كسب العبد كيف والا لزم القبيح

بقدرته والوجوب بالاختيار ... والمراد ... وجوده ... قدرته عليه ... بانه العلم ... للمعلوم ... قدرته

... لا ... ولا ... ولا مقتصرة على بعض الممكنات ... لانه المقتضي

هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح

... لانه ... الى جميع الممكنات على سواء ... قدرته على ... وخالف بعض المعتزلة ... النظام ... في القبائح ... على فعل القبيح والنقص ...

فعله الا ترى ان الوقاع ممدوح بالنكاح ومذموم بالسفاح كلاهما بخلق
الله تعالى واعداده بعينه وما هذا الا تعصب بحط عظيم والبعض في مقدور
العبد اي وبعض المخالفين منهم الجبائية واشياعهم في مقدور العبد ورد
بتبع الملازمة بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة لانها عندهم متوقفة على اقتدار
الله تعالى والبعض من مخالفيهم في مثله اي مثل مقدور العبد وفعله منهم ابو القاسم البلخي
وشرذمة من اتباعه حيث قالوا ان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
وهو على الله تعالى محال واجيب عنه بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة
او سفها او عبثا اعتبارات تعرض بعضها بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل
من حيث انه صادر من العبد مثل القبيح والله تعالى قادر على ذلك من حيثيات الفعل
وبالجملة اي حاصل الكلام في هذا المقام فالكل من الذوات والصفات والافعال
مستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة ولا منه خلقه فيه للغير باي وجه كان سوى
الكسب العادي والارادة الجزئية عندنا او عند اهل السنة والجماعة واما من
ان يكون ابتداء او بواسطة من الوسائط عند غيرنا ففيه ايهام لطيف اذ
التعابير اعم من ان يكون في الجملة كقوله الكسب والارادة وان يكون بالجملة كتوسيط
العبد في فعله على طريق الاستقلال او بلا اختيار اتباعا وعلى طريق الايجاب
والايجاد او بواسطة استعداد المادة عند الفلاسفة ومنها العقل الاول من
الصفات الوجودية الثابتة له تعالى العلم او العلم لا بد له البتة لا استنادا
العالم اليه سبحانه وتعالى لان ما سواه مستند اليه تعالى مع احكامه واتقانه
واستحكامه وانتظامه وانسجام اجزائه بحيث لا يشذ جزء منه استنادا
تاما اليه تعالى فقوله تعالى احكامه وانتظامه اشارة الى القياس تقديره انه تعالى فاعل
فعلا متقنا مستحكما منتظما وكل فاعل فعل كذا وكذا هو عالم فالله تعالى عالم
بعلم زائد على ذاته لا عينه ولا غيره اما الكبرى فمسلم بالفروق وعند الولي
تنبيه عليها واما الصغرى فلانه من خالق الافلاك وغيرها من الحوادث

والبعض وهو ابو القاسم البلخي في مثل ان مقدور العبد ... قادر على كل شيء ممكن سواء ... القدرة والارادة ... فلا يوجد ... بان كل ما يوجد ... بالذات او بالواسطة ... فالكل ...

عدم ... او ... واسطة ... الى الفاعل ... العقل ... الاول ... العقل ... الصفات الذاتية العلم والاكثر ... امام الائمة ... وجميع العقلاء ... الحكماء والمتكلمين ... على ... الاتفاق والاتقان ... عالم ... قادر

وبما فيها من الجواهر والاعراض بحيث يحار فيها العقول والافهام وكل ما شانه
فهو عالم بعلمه فانه تعالى عالم بعلمه ولا شيء كلها بما احكام العقول ركونه ذا
ذات ترتيب لطيف وتاليف عجيب بالابداع محكم موجود ها فان من الحيوانات
منها ما يدرك من عجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها القريب كعمل النحل
من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست
بعالمة لان تلك الافعال بايجاد الله تعالى والهامه لها كما قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل الآية وبهذا اشارت الافعال المذكورة اجزاء العالم فاندفع
المنع بهذا والوجه الثالث انه عالم بعلمه لكونه قادرا مختارا لما قررناه وكل قادر مختار
يمتنع توجه قصده الا بالنسبة لمعلوم لانه مقصود يجب العلم به فيمتنع توجه قصده
فانه تعالى يمتنع وجود الا بالنسبة لمعلوم فيكون المستقل مقدورا معلوما فيجب
ان يكون الواجب تعالى بعلمه متصفا بصفة العلم زائدة على ذاته وانما اخترنا
الوجه لانه احق واولى من طريق الاتفاق عند المحققين لما فيه من سد طريق
الايجاب وكذا الايجاد والاضطرار واثبات ان العلم وسوى تعالى بالسمع كقوله
تعالى عليم بذات الصدور دور ان يستلزم الدور وهو باطل بحيث يتوقف القدرة
والكلام والارادة والتكوين وغيرها من الصفات الثبوتية فان اثباتها
بالسمع لا يستلزم الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينحصر بالمعلومات والفطانة ها
ايضا تمتنع ولا يقتصر على معلوم دون معلوم كعلم الحادث ومعلوماته وذلك
ثابت بما في كتب القدرة ولذا يجوز تعلق علمه تعالى بكل معلوم بين ما في
شانه ان يعلم ومن هذا خالف بعضهم في عدم الاقتضاء بمعلوم دون معلوم
ما يكون الصفة دائرة على ذاته تعالى ومنشأ الاختلاف انا نظهر ٢
العلم بذاته تعالى العدم الاثنية من وحدانية الواجب لان المعلوم مغاير بالعلم
ومن المعلوم ان النزاع ليس بالتحديد فيلزم تكثر القدماء واجيب عنه بانه تبارك
وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار

محادا وانه كل قادر مختار عالم لانه القادر هو الذي يفعل بالعقل والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم وكما استدل بالادلة السمعية من الكتاب والاجماع ورد نقضهم في العلم بالادلة السمعية بكون السمعيات هي مبنية على اثباته بالسمع دور لتوقفه على كونه الكتاب والسنة والاجماع هي موقوف على تصديق الرسول وتصديقها بما تكون بدلالة المعجزة على صدقه لانها فعل من الله دالا على انه يصدقه في دعوته ... ولا يتوقف على العلم ... والكلام ... الرسول على ان الكلام والكذب ... ولا نقص ... الموجب للعالمين ... المعلومات ... الدال على ... وما ... العلم ... والجواب ... بالنسبة الى الاعتبار كان ... العلم

فاسم بذاته غير ذاته والعالم والمعلوم والعلم واحد بالذات متغاير بالاعتبار
او يظهر الاختلاف في العلم بالعلم الثابت له تعالى لان علمه تعالى محيط بكل شيء
ولو علم انه تعالى علم لتناهى علمه ولو تناهى علمه تعالى لزم ان تتناهى الصفات الثبوتية
وهو ممكن بطل ملزوم لا تناهي الصفات فثبت ان علمه تعالى لا يتعلق بعلم التقويم ا
او في العلم بغير المتناهي يعني ان علمه تعالى لا يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات
اذ لو فرض تعلقه بما لا يتناهى لجاز ان يكون في العالم موجودات غير متناهية
واللازم باطل لاستحالة وجوده او وجود ما لا يتناهى في العالم او في العلم
بالمعدوم وتعلقه بالمعدوم وقت المعرفة وانما قيدنا بالمعرفة لان المعدوم
بعد الوجود معلوم البتة ولذا قيدناه بالمعرفة لانه نفي محض فلا يتعلق به العلم
فثبت ان علمه تعالى لا يتعلق بالمعدوم ويقتصر على الموجود اجيب عنه بان
اريد بالعدم ما لا يتعلق الارادة بايجاده فالمحدث عنه تصلفه تعصب
ولكن لا تقتضي الى المكابرة وان اريد ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فتعلق علمه
تعالى به متغير كتعلق علمنا بامتناع شريك الباري مع ان عدمه
واجب واجيب فثبت ان علمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر بل يتعلق بكل شيء سواء
كان كليا او جزئيا والفلاسفة خالفت في العلم بالجزئيات وقالوا لو تعلق
بالجزئيات لزم تغير علمه تعالى لتغيرها ان لتغير الجزئيات اعلم انه تعالى عالم بالكليات
على الوجه الكلي باتفاق بيننا وبين الفلاسفة والخلاف في العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي اذ قالوا يعلم الجزئيات من حيث انها طبايع مجردة عن المخصصات
منسوبة الى مبادي طبيعة النوعية ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك
المبادي لا على وجه الجزئي اذ لو تغير بتغير الجزئيات كما لو علم كون زيد في الدار
الان فعند خروج زيد من الدار يلزم الجهل والتغير لانه ان بقي العلم الاول لزم
الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته القديمة وهو محال فثبت ان علمه
تعالى مقتصر على الكليات وهو غلط وزندقة بان من الجزئيات ما لا يتغير بعد بانا لا نسلم

الحصة مع انه قد يكون عدم بعلم نفس علمه او لنفع المسامحي

وجوده ان عدم الممكن او بالمعدوم

مرض وما الحصة الافتراضية في العلم بالجزئيات

ما لا يسعه كذا انه نور العقل ولانه لعله الاجمالي

او لان كل جزئي متغير لم لا يجوز ان يوجد من الجزئية مالا يتغير كما زعمتم في العقول
وان جوزتم العلم بواحد من تلك الجزئيات بحدوث العلم بكل منها او لا فلا بد من التفصيل
وهذا اضطراب الرأي والتحقيق ان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف اليه و
العلم من هذا القبيل كالقديم يوجب قبل الحادث كله ثم اضاف الى الحادث لكونه موجد
القديم معه ثم تعلق القدرة بانعدام الحادث فاضافه فلا انعدام الحادث لكونه موجد
القديم بعده او وجد الحادث المنعدم فلا يتغير القديم بواحد من هذه التغيرات
النفث وهذا معنى ما قيل ان علم الباري تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
الان وهذا على تغير في علمه بالمستقبل والحال او بالحاضر او بحصل به الكلام الذي ثبت
بما قررناه بك فالعلم او علم الواجب تعالى لا تغير بتغير المعلوم كما لا تنكسر في ذلك العلم
بكثرته او بكثرة المعلوم وهو بمنزلة مرآت تنكشف وتنجلي بها الصورة العديدة
مع وحدتها وعدم تعددها وهذا المذكور انما يصح لو الم يكن العلم نفس الاضافة
ومنها لان الاضافة تتغير بتغير المضاف اليه بل يصح لو كان العلم صفة ذات
اضافة وهذا تعريض لصاحب المحاكمات ومنها ان من الصفات الوجودية المذكورة
الارادية او صفة الارادة توافق المجمهور على انه تعالى مريد وشارع في
معنى الارادة وهي عندنا صفة بها تخصص احد طرفي المقدور بالوقوع
لا بتغير من الامكان او الحدوث او الاتصال بحركات الافلاك ونحوها وتعلقها
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها ان لولت الارادة لا بتغير من الغرض او النفع او
الاصلح او استعد لو المراد او بطريق الايجاب والجاء منها المذاهب الى قديمة
ايضا وقدمها لا يوجب قدم المراد كما ذهب اليه البعض والعقول بانها حادثة
قائمة بذاته تعالى ضروري البطلان فلا حاجة الى البيان والعقول بانه العلم با
النظام الاكمل من كثرة الموجب وعلى وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد
او كون التقدير غير مكره ومغلوب ولا ساهي كما زعمه النجار او العلم بنفعه
تعالى والامر فيه فوضى كما قيل الكعبي او الداعية الى الايجاد كما قيل ابو الحسين البصري

بقي الصلح تيقنع ذاته في احداث الفعل وهذا التقدير باحتساب المذكورة كله
في كلام معنى الارادة وصفتها واستحالة الذي هو المعلوم الكل متصف
متدبر لا معاند مكابر وقد دل عليه ان علم هو المعنى المتبادر من الوضع والاستعمال
النصوص الواردة واستدل له بعضهم باستلزام ذات المعنى الموضوع للشيء
بالاختيار وهو المختار عند الاخيار ومنها ان من الصفات الوجودية ا
الحيوة والسمع والبصر وهذه الثلثة ايضا من تلك الصفات المذكورة لدلالة
النصوص القاطعة واجماع الانبياء صلى نبينا وعليهم الصلوة والسلام بل
اجماع جميع العقلاء على ذلك المدعى المبرهنة بالاجماع والاجماع من
قوى الادلة فثبت له تعالى بدلالة النصوص والاجماع صفات ثلثة قديمة زائدة
على الذات ولان الخلو عنها او من الثلثة نقص وعيب وهو محال على الله تعالى فثبت
له صفات ثلثة قديمة وانما اخرها الدليل لانه غير سالم عن المنع ومن ذلك
عدم الاقتناع بتقريره لما ثبت له تعالى العلم والقدرة فيما سبق ثبت له هذه الصفات
لان كل عالم قادر فهو حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه
ببعض من الصفات فمن الواجب ان تكون تلك الصفات بالفعل لانه لو لم يتصف
بها لزم الاتصاف بضدها وضدها نقص وهو ممتنع على الله تعالى فثبت له تعالى هذه
الصفات الثلثة القديمة ويرد عليه ان حيوته تعالى لا يقاس على حيوتنا لان حيوته
تعالى مخالفة لحيوتنا والمتخالفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام كما ان الحيوة
وان كانت مصححة للشهوة والقوة لكن حقيقته تعالى غير قابلة لها فلو سلم فلم
لا يجوز ان يكون حصولها موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى و
ايضا لو سلم عدم اتصاف الحي بها يستلزم النقص والاتصاف بضدها فلانه
يجوز خلو القابل عن الشيء وعن ضده كما قال الاصفهاني فلا يتم التقريب و
من ذلك قدم الاستدلال بالاجماع ولا يلزم قدم السمع والبصر اعلم ان
المسلمين اتفقوا على ان الله تعالى حي سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال كل من حكماء

الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ان حقيقة الاتصاف بالسمع والبصر هي
الخبرة اذ ليس هناك الا ادراك المستلزم لانتفاء الامتناع وشرف العلم
بالمسموعات والمبصرات هو ذاتي لرغم قدم المسموع والمبصر حيث استدلوا
بان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدمهما لان السمع والبصر لا يتحققان
بدون المسموع والمبصر فيلزم قدمهما وهو باطل وان كانا حادثين كانت ذاته تعالى
محلا للحوادث وهو ايضا باطل فثبت انهما عبارتان عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
واجاب عنه بقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السمع والبصر لجواز ان يكون لهما
تعلقات حادثة بعد وجودهما فلا يلزم من قدمهما ما يلزم من قدمهما والحكماء انما
المراد هنا عند ارباب المزاج وان السمع والبصر هما تاثير الحاسة الطبيعية المخصوصة
وهما الابصار المزاج والتاثير في حقه تعالى ممتنع على ما مر في بحثه ولكن امتنع كونهما اي
كون الصفات المذكورة مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات على ما ذهب اليه الشيخ
من الحكماء والكعبي لان فيه قياس الشاهد على الغائب ولا حجة عليه لما مر في بحثه
واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع فلم يثبت له تعالى وان جوزه العقل
لانها من الكيفيات النفسانية وهي مختصة بذوات الانفس ولا يتصور في حقه
تعالى وهو منزه عن الكيف مع انها من المدركات والاتصاف بها كمال وعدمها
نقصان فلم يثبت له تعالى لان اسمائه تعالى توقيفية موقوفة على السماع من
الشارع وعند البعض مشروط بتجويز العقل وكلها منتف في هذه الصفات
لكن المذهب المعتمد فيه انه يدرك متعلقاتها فانه تعالى يعلم كلا منها فيخبر
بكيفية لا تكلف فيها فسبحان من [illegible] كنه ذاته [illegible] نظر العقل
ومنها اي من الصفات الوجودية المذكورة الثانية الكلام وهو ثابت له تعالى
بشهادة الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه تعالى متكلم مع عدم
توقف دلالة المعجزة على الكلام ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم
يعلم صدقهم من غير توقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيه دور فيلزم التقرير

انما قيدناه بعدم التوقف لئلا يرد دور ويمكن ان يكون قيدا للمنفي فصفة الكلام
له تعالى ثابتة باجماع الانبياء عليهم السلام وايضا باستدلال العقل لان ضده
في الحي نقص فلا يتصور في حقه تعالى حقيقة الكلام له تعالى اعلم ان حقيقة الكلام
اما الدال على المعنى بالغير فيشمل اللفظ والمعنى او معنى قائم بذاته فلا يشمل بل يختص بالمعنى
ومن هنا وقع الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية رحمهم الله تعالى وهو ان الكلام
عندنا صفة ازلية قديمة منافية للسكوت والصمت والآفة وهو الكلام
النفسي اختلف عبارات القوم في معناه فتارة يريدون به صفة وحدانية
بسيطة قائمة بذاته تعالى وتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ واشار اليه
بقوله تدل عليها اي على تلك الصفة العبارة اي القراءة والتلاوة و
الكتابة اي المصاحف والصحف المنزلة على الانبياء عليهم السلام هكذا اعتقد
اهل السنة والجماعة وجمهور الفرقة المعهودة من غيرهم واما علماء المعتزلة الكلام
هو الحسي دون النفسي ولذا ذهبوا الى حدوثه ولم يقل بقدمه الا الحنابلة و
الحشوية من الفرق الضالة وبطلانه ضروري ونبه عليه بقوله لكونه اي لكون
ذلك الكلام الحسي مترتب الاجزاء الكثيرة من الحروف والاصوات ممتنع البقاء
بحيث لا يتلفظ حرف الا بعد انقضاء حرف آخر وكذا الصوت لانه من الاعراض لا سيما
غير القارة منها اذ لا يحصل صوت الا بانقضاء الآخر وذلك يبطل بقدمه
وعند المعتزلة هو اي الكلام المركب منه حادث في غيره اي في جسم كان
ومعنى تكلم الباري تعالى به اي بالكلام الحادث خلقه وايجاده فيه اي في جسم
كجبرائيل عليه السلام وغيره احترازا عن كونه تعالى محلا للحوادث وهو ايضا مردود ومخالف
لشانه تعالى لما مر بيانه وهو ان معنى المتكلم في العرف واللغة من قام به الكلام
لا من اوجده في غيره [illegible] الكلام اللفظي لانه مركب من الحروف والاصوات فيقابل
المعنى اي النفسي حيث قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا والنفس بان اللفظ قد يكون دون الاجزاء بحيث انه ليس بينها ترتيب

في الوجود وتتعاقب فيه فيكون وجوده بعضها مشروطا بانقضاء البعض كالقائم بنفس الحافظ او القايم بالطالع حيث يطبع وينقش الصحيفة دفعة وهذا القدر وهم محض لا يعتمد عليه في هذا الباب وان اختاره المص رحمه الله تعالى في شرح رسالة الشيخ اتباعا للمص وكذا الكتاب ولنا ايضا كلام يأمر بالنفي وينهى عنه ويخبر بتبعيته يجوز الامر في نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بجنسه المجرد حيث يوضع على ذلك المعنى ما يدل عليه اما بالعبارة بان يتلفظ به على لغة قومه او بالكتابة في الالواح وشاع عنداهل اللسان اطلاق الكلام عليه وهو القيد ما يحتاج اليه في اثبات المدعى بعينه الدليل لان قولنا ولا يتصور اللفظ الخ لا يستلزم تعيين المعنى ما لم يكن عنداهل اللسان شايعا وايضا قولنا اما بالعبارة والكتابة يمنع الانحصار لم لا يجوز ان يكون لافادة طريق اخر فانظم هو القيد لا يرد ذلك المنع فالكلام النفسي مدلول تلك الالفاظ ومعناها فيما هو ولا نزاع في انه يقال بالاشتراك الوضعي او المجاز المشهور بعلاقة الدالية والمدلولية على النظم المخصوص المسموع المؤدى بالالسن والمحفوظ في المصاحف لا يجوز ان يدل على كلامه القديم وهو المتنازع فيه بل النزاع انما يجري في نزوله لانه انشأه وخلقه تعالى بقدرته في اللوح المحفوظ او انشأه وخلقه في الملك الكريم وهو جبرائيل الامين عليه السلام ويختص الوحي منه ارهو الكلام القديم ويتمايز من بين الكتب الالهية باسم القران وهو المتعارف عند العامة والمتعارف المتبادر في علم الاصول وان تعقيده بالمتعارف لئلا يرد عليه الاعجاز باسم الفرقان والمبدا الى ذلك المتعارف لا الى الكلام المبحوث عنه يرجع ما يستشهد في الادلة بالحدوث من المنزل كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الاية والمبوب والمقروء والمسموع والتحدي به كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ونحو ذلك مما استشهد وانه يجوز في القران على ان طرحه من الفرق الضلال المزبورة اعلم ان المعتزلة حالوا في

و ما لمطابع و اسما الرسوم الرسمي في اللفظ والقراءة لعدم [illegible] مع الالة فالقراءة الذي اسم اللفظ والمعنى [illegible] النظم [illegible] لا كسبي كحولة قديما فاتماما اسه على الكل [illegible] الحادثة [illegible] لان قيام الحرف والصوت [illegible] غير معقول وانه كان [illegible] الاجزاء والدليل لما [illegible]

او بالكتابة [illegible] صيغة او [illegible] ذلك كذا في [illegible] معانيه [illegible] الكلام اللفظي فالمعنى كذلك [illegible] ولا كسبي [illegible] باختلاف العبارات [illegible] الا وضاعي والاصطلاحات هو الكلام النفسي المغاير للعلم والارادة [illegible] اهل اللسان اطلاقه عليه [illegible] في نفسي مقالة [illegible] الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وادلب كونه [illegible] قيام اللفظي [illegible] انه [illegible] مواضع [illegible] ولا [illegible] في انه [illegible] بالاشتراك

المسموع فلا يرد انه لو كان كلام الله هو الكلام النفسي فكيف يطلق على النظم المخصوص لا يجوز

في اللوح المحفوظ [illegible] اجرى [illegible] الاشكال في اللوح المحفوظ كما اخبر [illegible] محمد [illegible] محفوظ [illegible] في الملك [illegible] على لسان الملك [illegible] الكلام على النظم المخصوص [illegible] بالجملة بعد اطلاقه [illegible] القراءة

والمتحدي به وكونه مكتوبا في المصاحف [illegible] الى السور [illegible] على الكلام هو النفسي واطلاقه على اللفظ [illegible] المجاز لا ساقه [illegible] اطلاقه [illegible] لفظه قالوا الاجماد [illegible]

كونه تعالى متكلما كونه موجدا الحروف والاصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة حيث قالوا الاخبار بالماضي في الازل كذب لانه لم يقع في الماضي الخلق فيه والامر بالفعل والنهي عنه سفه لانه ليس بحمله او عبث لان المامور والمنهي عنه لم يوجد في الازل فحكيه عبثا والله تعالى منزه عنهما فلا يكون كلامه تعالى ازليا واجيب عنه بانه انما يصير احد الاقسام المذكورة من الكذب او السفه او العبث فيما لا يزال ولا كذلك فيصير سرمديا يوجد فيه فلا يلزم منه احد اقسام المذكورة مع انه يكفي في صحة الامر والنهي مخاطب معدوم بتقدير وجوده في وقته فيخاطب في الازل هذا جواب الراي والتحقيق في هذا المقام انه ان الامر بالفعل والامر بالترك طلب ممن سيوجد في وقته المعين بتقديره الله تعالى وارادته موافقا لعلمه الاعلى الاعلى هذا ارشد هذا التحقيق هذا والمذاهب المختار عند المص رحمه الله تعالى من المذاهب الثلثة انه ان الكلام واحد في الازل بوحدة شخصية يتكثر بحسب التعلق لان كلامه تعالى لا ينقسم في الازل الى الامر والنهي والخبر والاستخبار بالحصر فلذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات اذ لم يرد دليل السمع بالتعدد وقيل بوحدة نوعية لانه نوع واحد هو الخبر المنحصر المشتبه بين المفهومين وساير الاقسام ينقسم اليها بعارض اختلاف النسبة وقيل بوحدة جنسية لان كلامه تعالى ينقسم الى هذه الامور في الازل بحسب تمايز مواد ما في علمه تعالى مستندا بالحجة وتجويز العقل بقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا وهو المختار مشايخ الحنفية لان الاية تدل على التميز نصا في الكثرة تعدد المعاني والتحديد لا يجار الاعند العروج وفي هذه المسائل ايضا خلاف قيل انه معنى واحد لا يتصور سماعه وما اشتهر عن الامام الاعظم رحمه الله تعالى رد ذلك لكانهم في قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه مع تجويز العقل

والنهي في الازل مع انه ليس بامر ونهي سفه وكذب

الاقسام بعضها والسا [illegible] او فيها ما لا يزال

مخاطب ولو كان له وجود علمي في الخصوص

انه ان الامر مثلا وكذا النهي طلب ممن سيوجد فانه يكون انه يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور [illegible] ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضا وطلب العلم [illegible] على تقدير وجوده [illegible] الفضل [illegible] الشيخ ثم [illegible] التكلف بولد الجنوم المنهي [illegible] في الدعم [illegible] الكلام الازلي واحد في الازل [illegible] العلوم فانه الكلام واحد وكذا الواحد [illegible] يتعلق [illegible] على وجه [illegible] خبر وعلى وجه اخر يكون امرا وكذا [illegible] السمع بالتعدد [illegible] انه الكلام واحد [illegible] او انشاء [illegible] وغير ذلك من اقسام الكلام وتعدد [illegible] الاتصاف [illegible] الشيخ

باقوال الله تعالى اياه على ما اختاره الاشعري وعند الامام علم الهدى ابي
منصور الماتريدي انما يختص بسماعه الالهي خالف من سماع موسى عليه السلام
حيث قال اختص بانه ما سمع صوت عنه اسمه تعالى في الشجرة وغيره المقاصد
اختصاص كونه عليه السلام كليم الله بسماع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت
واختاره الامام حجة الاسلام كما في اشارات المرام وهذا البحث من مزال
الاقدام الاوهام لان حججهم ليست بقطعية حيث فسر البعض قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا با
بالاتصال الحقيقي اذ المراد بالوحي ايقاع معنى في القلب بطريق الخفية بلا توسط
فيها السماع ولا بارسال الرسل واما التكلم بطريق الحجاب فبلا واسطة الحرف
والصوت فالمسموع هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام واثبت الشيخ
الاشعري له تعالى البقاء حال كونها صفة وجودية حقيقية ثبوتية وان جعله
اقترانا في الصفات الاضافية كالازلية ونحوها لان الله تعالى باق بلا ريب
والباقي بصفة بقاء كالعالم بلا علم فيثبت به البقاء صفة حقيقية زائدة على
على الذات كالصفات السابقة عند الاشعري واورد المص بقوله واثبت
بان هذا ضعيف وان كان مذهبه وانه مذهب الحنفية بقوله ورد وذلك
الاستدلال بانه ان البقاء هنا بمعنى الاستمرار الوجود ودوامه فيما لا يزال
فلا يقاس على العلم من حيث انه يعنى من له البقاء ورد ايضا بانه يعود الكلام
بالانتقال الى بقاء الباقي ويتسلسل كما مر ومعنى قولنا كان الله تعالى موجودا في الازل
وموجودا الان ويكون موجودا في الابد انه مقارن معها مستمر مع حصولها
من غير ان يتعلق بما شئت كتعلق الزمانيات ثم مع ان البقاء سلب العدم اللاحق
للوجود كما ان القدم سلب العدم السابق على الوجود وهما صفتان
سلبيتان عند المحققين واثبت بعض الفقهاء والحنفية صفة التكوين حيث
اشتهر القول في الشيخ ابي منصور الماتريدي وتابعه بان يفسره باخراج

العدم

المعدوم من العدم الى الوجود وهو الخلق والايجاد والسند فيه اثبوته لانه
تعالى خالق اجماعا فيكون عالم الشئ قامن غير ان يكون ما خذ الاشتقاق
وصفاله قائما به لمتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها
يحصل الاثر ولانه مدح الله تعالى بصفة الخلق في ذاته الجليلة الكريمة بكلام
انا حيث اشتمل نص كتابه الكريم القديم بانه خلق السموات والارض وما بينهما
وخالق كل شئ الى غير ذلك نحو قوله تعالى على كل شئ قدير مع ان المقدورات
ليست بموجودة في الازل كان المخلوقات ليست بموجودة فيه فنجوز ان وصف
لا هو وانكار التوصيف بالاخبر مع ان الوقائع تحت الامر والحكم به
بغاية مفهومه تعالى ليس الا تحكم فيلزم ان يكون صفة ازلية قديمة زائدة على
ذاته العلية هو المعني بالتسمية المقصود ان هو المقصود وبقوله
الكل ان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن امر كان يكون و
لا يلزم من قدم التكوين كالقدرة والعلم في عدم لزوم القدم من متعلقاتهما
واثبت هذه المقدمة ومنها نالت على ما ذكره الشراح بان بعض هو القول استعارة
تمثيلية عبر عن اشتاله المطيع في حصول المامور به من غير توقف فيه هو
المذهب المنصور الا ان المص رحمه الله تعالى تعقب فيه وان كان لمذهب بارجاع
هذه الصفة الى القدرة او الى الارادة ومرجع الخلاف الى تغيير المقدورات
المشهور والتركي عند ابي حنيفة فاحتاج الى اثبات صفة اخرى هي التكوين
وعند الاشعري فرده الى القدرة حيث فسرها بصفة بها تؤثر المقدور
على وفق الارادة ومن ذلك تكلف المص رحمه الله تعالى فيه واحتاج الى تاويله
بالمكونية فقال ولكن يشكل ارعند المحرر انه معنى اضافي ليس بحقيقي
يحصل في تعلق المؤثر بالاثر فلا يقال على هذا الكيفية صفة ثبوتية كالعرض في المفروض
ويلزم من حدوث الاثر حدوث المؤثر اجاب عنه بقوله وليس هنا سوى تعلق
القدرة والارادة ولا يلزم منه حدوث المؤثر والتكوين يكسر الجيم فيهما

ارني كما قال عرمى قال هو الله الخالق البارئ الكريم

كن قال ما هو وهو امر اي التكوين بصفة التكوين
لكن كلها الاثار والاشياء حسب حدها المخلوقات كلها
والارادة مردها الى غير ذلك والكل صفة واحدة هي التكوين
ولا التكلم

كما مرّ في بحث القدرة واجاب عن الاستدلال الثاني بقوله ومنقوض بالاثار
بقوله تعالى خالق كل شيء بالخالقية مثل التمدح بانه له ما في السموات
والارض اذ لا يحتمل ذلك فيما لا يزال وجمع هذا يجعل التكوين عبارة عن المكونات
فكيف يكون صفة اضافية لا يقع على الاطلاق واجيب عنه بانه هو معنى المؤثر با
بان الاثر دون الاثر نفسه على ما يفهم من تقرير الاجوبة وما قيل ان التكوين هو المكون
او الاثر دون ارادة التعلق معنى مقصود او معنى ما قيل ان المفهوم من اطلاق
الخلق هو المخلوق لا غير وهو مصدر الثلاثي وان الحاصل من التاثير هو المصدر
المترتب عليه هو الاثر الحاصل منه لا غير وانما نريد منه معنى المصدر اي هو المكونية
والموجودية المضاف اليه تعالى كالازلية ونحوها فلا يرد عليه ما يرد على غيره
اعلم ان الخلاف بين الاشاعرة والشافعية في وصف البقاء والتكوين يقتضي
لبسط الكلام فيما بالحنفية فقالوا البقاء من لوازم القدم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وليس هذا الا معنى البقاء واما الاشعري رحمه الله تعالى فاثبتها فقال
الله تعالى باق وانه باق ببقاء كما انه عالم بلا علم كما مر وايضا اختلفوا في التكوين
واستدلوا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فحمل الاشعري الاية الكريمة على ظاهرها فتلك الصفة عنده راجعة الى الكلام
لان عنده وجود الاشياء بخطاب كن وعند الشيخ علم الهدى واكثر المفسرين
الاية محمولة على المجاز بارادة سرعة الايجاد كما مر ولا تعطيل في صفته تعالى
من صفة الكلام حيث مدح ذاته بما بقوله تعالى خالق كل شيء فاثبت له تعالى
صفة التكوين في وجود الاشياء عندهم بالايجاد فقط وعند الامام الرشيد
وفخر الاسلام البزدوي الاية على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل من صفة
متصفا بصفة التكوين عندهما وجود الاشياء والايجاد معا وهذا من
نفائس كتب الكلام فلا تغفل عن تحقيق هذا المقام ولما ساق ما يطلق عليه
تعالى من الاسماء الحسنى والصفات الاثر التي اطلقها الشارع المقدس

عليه

فيما لا يزال ولما نسب الى الشيخ انه قال ان التكوين بنفس المكون
والتاثير نفس الاثر اراد بيان توجيه هذا ومانقل ان التكوين

هو الاثر لا غير والا نفس الايجاد والاحداث فذكروا له في اعماء
واما سائر

كالقدم
من الصفات كالعلم والرحمن والكريم والاحد

عليه تعالى فراجعة الى الصفات المتقدمة المذكورة الى هنا فان قيل نعم مثل
الارادة والقهارية والمالكية ونحوها يرجع الى الصفات المذكورة لمناسبة
معانيها بتلك الصفات فلا يبقى شيئا مما يناسب في الوهيته ومثل الاستواء
واليد والوجه والعين ونحوها مما يوهم الجسمانية التي ورد في القرآن الكريم كما في قوله
تعالى استوى على العرش وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه
ولتصنع على عيني ونحو ذلك فالى ما يرجع هذا او يرجع بها ماذا قلنا فيهن قلنا
انها مجازات بالقرائن الواضحة وتمثيلات او استعارات ببلاغة التشبيه
الدالة على كمال قدرته وعظمته تعالى وليست هذه المذكورات بصفات
حقيقية **فصل** في احواله تعالى ان شانه تعالى اذ لا يتصور في حقه تعالى غيره
من المعاني المشتركة اللغوية والعشرة الاصطلاحية لان الحال في اللغة ما هو فيه من
الحوادث بمعنى الكيفية والعود والسنة والتغير والمرور والرجوع والعقد
والانتقال والانقلاب والتحول نحو حال ابيض وبينه بمعنى حجز بكذا وعند العرب
من مدلولات المضارع الدالة على زمان فيه ونسبتها الى زمان المتكلم لا
الى وقوع الفعل وعند النحوي ما يبين هيئة الفاعل او المفعول به وعند اهل المعاني
هو الداعي الموجب رجحان الكلام وعند اهل البيان ما يقابل اللفظ بقرينة
بهذه قرينة حالية وعند اهل الميزان هو الاعراض الذاتية وعند اهل الهندسة
من الحكماء بمعنى الهيئة وعند حكماء الفلاسفة اعراض الكيفيات النفسانية ان كانت
في الذات فملكة والا فحال بعدم استقرارها وعند الكلامي الواسطة بين
الموجود والمعدوم وعند الصوفية هي مقام الرضاء وعند الكل ومرتبة السر
ومرتبة الرجوع بنفس المطمئنة وعند البعض الانسلاخ عن الصفات
البشرية وهو ايهامها فلا يجوز اطلاق كل منها هو تعالى سوى ما فسرناه الكمالية
تعالى يصح ان يراد ان هو عنه اهل الحق لا غير من المذاهب المخالفة الا انه
بمعنى قصور الحالة لعدم الكيفية لا الحالة التي يجد في الانسان حين ما دائم

المذكور في الحديث رجع الى الصفات الباقي والرحيم رجع الى الارادة
اي الرحيم ارادة الرحم وفي تحقيقه وامثاله ومثل الاستواء

وعلى كل للمقالة العقلية بارادتها في الصور الحسية فالاستواء مجاز
عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والذات وغير ذلك الفصل الرابع في احواله

اي التجلي عند الاشعري على جواز الرؤية واحال الصوفية المعرفة عند اهل الحق

الشيء بعد علمه بالشيء من غير ارتسام صورة المرئي في العين و الانفصال شعاع
خارج من العين الى المرئي و حصول المواجهة و المقابلة على حالة اخرى مغايرة للحالة
الحاصلة عند العلم كالحالة الحاصلة المنكشفة عند النظر اليه بعد العلم و تزيد في
غير جهة و لا مقابلة فانا ندرك من الحالتين تفرقة و تلك التفرقة لا يجوز ان تعود الى
ارتسام صورة المرئي في العين او الى انفصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند
المواجهة فتلك الحالة الانكشافية يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع
فيصح الرؤية بهذا المعنى و تحصيل ذلك الانكشاف للمؤمنين من عباده في الجنة هذا
هو مذهب اهل السنة و الجماعة خلافا للمعتزلة فانهم اشترطوا شرائط عديدة كما عرف
فلم يجوزوا تلك الرؤية لا في الدنيا ولا في الاخرة فقيل انهم محرومون من هذه اللذة العظمى
في الجنة متمسكا بقوله من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى اما الصحة اي صحة
جواز رؤيته تعالى فثابت بوجوه اما الاول فلان موسى عليه السلام طلب الرؤية
المذكورة و سألها و لو استحالة الرؤية لما تجاسر موسى عليه السلام فثبت انها
ممكنة في نفسها و اما الثاني فلان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه و هو ان المعلق
المكون منه استقرار الجبل من حيث هو ممكن و كذا المعلق بالاستواء ممكن ايضا فثبت
انها ممكنة في نفسها و التزام التأويل بالتأويل عند المعتزلة بانه انما طلب
موسى عليه السلام العلم الكلام بوحدانيته او طلب بالرؤية رؤية اية ظاهرة
و علامة باهرة بحذف المضاف الشائع في العربية ملايم التقريب بهذا الاسناد
او التأويل بالتأويل ايضا عند الجاحظ بانه انما طلب الرؤية لاجل القوم
من بني اسرائيل او انه يعلم الاستحالة و انما يطلبها لزيادة الطمأنينة و اليقين
لسماع الامتناع او السماع الخطاب بامتناع الرؤية ظاهر البطلان
لانه لا … غير احتياج اليه الا التعصب في التشديد
قواعد مذهب المعتزلة بعد اعتزالهم عن مجالس اهل السنة و الجماعة و قد يستدل
على ضعف بان متعلق الرؤية المشتركة بين الجوهر و العرض ليس الا الوجود

المطلق

المطلق المشترك بينهما اي بين الجوهر و العرض و بين وجود الواجب و ذلك
الاشتراك ثابت لما مر في بحث الوجود حيث بينا ان الوجود المطلق في
الكل نفس الماهية و عينها فالوجود المطلق المشترك بين الواجب و الممكن
هو المصحح للرؤية فالمصحح للرؤية يتحقق في الواجب فيصح رؤيته تعالى فتعين
الوجود للعلية لا الحدوث و لا الامكان لان الحدوث او الامكان عدمي
بين لان مفهومهما عدميان فلا تصلح علتهما للرؤية مع اشتراك المعلوم
الوجودي فيه اي في العدمي بينهما وان كان … الا اعتبار … كافيا في اثباته
المطلوب الاعتبار الا انه مشترك في الامر فكيف تصح علية الرؤية
فتعين الوجود للعلية لها و اعترض عليه بانا لا نسلم ان كون الوجود علة للرؤية
مطلقا كونه علة لصحة رؤية الواجب لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية و خصوصية
العرضية شرطا للرؤية و خصوص الواجبية مانعا عنها كما ان الحيوة مصححة
للشهوة و خصوص الواجب لا تصححها لان ماهية الواجب او ماهية صفة
من صفاته تنافيها فلا يتميز عليه الوجود لصحة الرؤية اجاب عنه بقوله
و جواز الرؤية عند تحقق ما يصلح لذلك الشيء متعلقا لها او ما يصلح ان يكون
متعلقا للرؤية ضروري لان الصحة و الصلاحية متساويتان بخلاف الحيوة
للشهوة فانها لا صلاحية لها لعلة اخرى فان قيل لو كان الوجود علة الرؤية
لكل موجود على ما ذكرتم لزم ان يرى كل موجود و هو خلف لان الاصوات
و الطعم و الطيب من الموجودات الخارجية فكيف يرى كل منها اجاب
عنه بقوله و جواز رؤية كل موجود حتى الاصوات و الطعوم و الروائح
و العلوم ملتزم عندنا اتفاقا و ان استبعد او استبعده العوام
لزم الاستحالة لما مر في بحثه فليراجع اليه فان قيل الواحد النوعي قد يعلل
بعلل عديدة غير مستقلة بالتأثير فلم لا يجوز ان يكون العلة المصححة كلا الوجود
و الحدوث و الامكان و غير ذلك مما يصلح ان يكون علة مصححة فلم انحصر

على الوجود المطلق تعلق الكلام البحث في المتعلق اي في متعلق الرؤية دون متعلقها
والرؤية قد يتعلق بالشيء اما بالوجود المطلق بكون انه شيء ويخرجه من غير ان تدرك
جوهرية او عرضية فضلا عن خصوصية بالوجوب والامكان والحدوث فلا يكون
متعددا وانما بعد الوقوع فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ودام عليه استقرار
النظر عليه الاثم الرؤية المعهودة وهو النظر في الاية المذكورة من خواص الجسم على الانتظار
ان معنى انتظار وحصول النعمة او حملها في الاية على النعمة اي على احد الالاء من انه
تعالى تعسف وتكلف لان الاية مسوقة لبيان النعم والانتظار من النعم لانه سبب
الغم وهو مورث بالالام وايضا ان حذف المضاف فيها لا يكون صحيحا البتة بلا اضمار
الزيادة من غير دليل على انه في النعم او الثواب مع ان تعليق الحدقة نحو الثواب
من غير الرؤية تعذيب وليس بتلطيف ولا تطيب فكيف يكون مسوقة لتعداد النعم
وانما قال تعسف دون بطلان انتظام النعمة بعد البشارة بها يستتبع السرور
مورث لنظارة الوجه والحبور ... من الزيادة ولذا عبر بالتعسف دون
البطلان والثاني من الادلة الوقوع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وعيد للكفار فدل ذلك على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم غير دونه بلا
تكييف ولا جهة والثالث قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة حيث فسر الحسنى
بالجنة والزيادة باللقاء والرابع من الادلة الوقوع بالاحاديث النبوية قوله
عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام فينظرون الى وجه
الله تعالى الحديث وهاهنا دلائل على وقوع الرؤية في الجنة ... تعالى
وايام ... بحرمة سيد الورى عليه افضل التحايا واكمل الثناء لاهل
السنة وهو جميع الفرق من المعتزلة والفلاسفة ... ان الرؤية ...
والمواعيد ... الرؤية عند ... الكلام ...
... والدوام ...
... في الجنة ... قوله تعالى لا تدركه الابصار

الاية

الاية لظهور ان المعنى على عموم السلب وشموله لا على سبيل العموم ونفيه اعلم
ان عموم السلب نفي الشيء على كل فرد لا عن جميع الافراد وسلب العموم بالعكس
فيلزم منه ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لا يحصل لنا يدركه الابصار ... نقيض
قولنا لا يدركه الابصار وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وحينئذ
قولنا لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم
كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران او لا قائم بالنوبة حيث انه لا يدركه
الابصار في وقت من الاوقات وحال من الاحوال وشخص من الاشخاص اجيب
عنه بان الاية تنفي الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع الجوانب وذلك النفي
اخص من النفي المطلق ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم مع انا لا نسلم كون الادراك
بمعنى الرؤية ورد سبه تسليم عموم السلب مع كون الادراك هو الرؤية مطلقا
او اعم منها بان يكون لا يرى لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي لكنا لا
نسلم عمومه في الاشخاص والاوقات واشار الى هذا المنع بقوله بانه لا عموم في
الاشخاص ... والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة الكلام
او لا يرى عليه انه يرد النقض في الاية بذلك وما به التمدح يدوم في الدارين
اجيب عنه بان امتناع الزوال انما يرجع الى الذات والصفات متفقة عليه
واما ما يرجع الى الافعال واضافته فليس بعض لنا كالخلق ونحوه واما قوله
تعالى لن تراني فليس للتابيد بل لتاكيد النفي وليس قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت
ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنوه في الاخرة على
ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية ولا عموم الاوقات فترتبت
ما اوهمتم واما استعظام سؤال الرؤية وطلبها وترتيب الوعيد والعقاب
واللوم عليه فلتعنتهم ان تعنت الكفار وتعصبهم بالترجيح كما قال الله تعالى لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا عتوا كبيرا ان طغوا طغيانا كبيرا ولا يلزم
من ذلك انتفاء صحة الرؤية وطلبهم في الدنيا دون الاخرة كما قال الله تعالى والذين

ولذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا فان الاستعظام وترتيب
الوعيد والذم على ذلك ليس لطلب الرؤية في الجملة بشهادة ذم الكفار بعدم
رجائهم لقاء الله تعالى في الاخرة على ان قطع الرجاء على رؤية الله تعالى من موجب
الذم فعلم منه صحة رؤيته تعالى في الاخرة فيه لط فصل الجمهور من العلماء المتقدمين
والمتوسطين بين الماتريدية والمتأخرين في العلم بكنه ذاته تعالى ومع امتيازهم وافضلهم
حال كونهم متفقين على انه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود والصفات والسلوب
والاضافات التي دلت عليها الاسماء الحسنى فمن احصاها وعلم معانيها فقد فاز
حظا عظيما ودخل الجنة فصل في افعاله تعالى لما فرغ من بحث الصفات الحقيقية
له تعالى واحوال المعاد وشانه الكريمة والعلم باثبات وجوده وبيان وجوده
شرع في بيان افعاله تعالى وصنعه فقال هو موجد فعل العبد هو الله تعالى وانما خصه
بالذكر لان افعال الحيوانات من البهائم ليست بمعتد بها من حيث يترتب عليها الجزاء
وانما العبد هو فاعل فعله باختيار بمجرد الكسب دون الايجاد هو ان الكسب
امر اضافي منسوب الى اختياره يجب من العبد بالنظر الى تقديره الازلي والارادة
ولا يوجب وجود المقدور عقيب ذلك الكسب بل يوجبه ويحقق اتصاف
الفاعل به او باصل المقدور وذلك الكسب اعني احد الطرفين من الممكن الا بالكل?
العلم وترجيحه او ترجيح احد الطرفين من الممكن وصرف القدرة وبيان وسعه هذا
هو المذهب المختار عند السلف اهل السنة ان الاشاعرة لما وجد وتحقق بديهة ان
اوزان? الافعال الاختيارية بين ما نحسه من الحركات الصادرة بدون
شعور واختياره يتقنوا ان للاختيار مدخلا بمعنى الاضافة الى اختيار
العبد مطلقا فجمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب
العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه
الله تعالى ذلك الفعل فيه طاعة كانت او معصية وعلى هذا يكون العبد كالموجد
لفعله وان لم يكن موجدا حقيقة وهذا القدر كاف في اللوم والذم فاشكل الامر

عليهم

عليهم لان تعميم التوهم ايضا فمن الافعال مخلوقة لله تعالى فلا مدخل للعبد
اصلا ولا مخلص منه الا بالجبر المتوسط كما ذهب اليه الاشعري فلا يخلو من
ركاكة المطلب ولا سخافة المذهب فلا يسلك في مثل هذا الامر العظيم و
البحث الجسيم الا مسلك رضي من متاخري ائمة الحنفية بوسعه المقال في اثباته
الى التكلفة مناط التكليف من غير جبر وتفويض لانها ليست بموجودة ولا معدومة
فيرد عليه التسلسل والتنازع على ذلك المنوال ومعنى الحال الكامنة في تحقيقه ان
للعبد ارادة جزئية هي صرفان? الى المقدرة حتى لا تصل الى درجة العزم و
القصد كما يريده لا تستقر في القلب وهي لا موجودة ولا معدومة فيصح ان
تكون مناطا للتكليف من غير جبر ولا تفويض وهذا المسلك اسلم من مسلك الاشعري
وهو قول لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وكلا المذهبين مذهبا اهل السنة والجماعة
وعند المعتزلة الموجد بفعل هو العبد لا غير لصدور الفعل منه من غير اطلاق
لفظ الخلق الى العبد عند القدماء منهم وبعض المتاخرين اطلقوا لفظ الخلق
على العبد والزمهم من هذا الاطلاق كون كل حيوان في الحكم خالقا حاشاه
في مقام المدح خالق كل شئ فكان خالق كل شئ
من ذلك وقال الله تعالى خبرا والكلام ان الله تعالى في مقام المدح بهذا الاطلاق بقوله
سبحانه خالق كل شئ من غير تجوز ولا تاويل وخلق كل شئ وانا كل شئ خلقناه و
الله خلقكم وما تعملون هو الله الخالق فعال لما يريد قل كل من عند الله كتب
في قلوبهم الايمان وانه هو اضحك وابكى الى غير ذلك من الايات الواضحة
والصيغ الدالة على كون الافعال والاعراض والاجسام كلها منه تعالى طاعة
كانت او معصية محال اشتباه الى التاويل وقد تواتر من النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته اذ لا مدخل لغيره تعالى حيث
لا مجال الانكار بهذه الادلة السمعية التواترية القطعية المفيدة للتيقن بمعرفته
فتمسك الحنفية بالادلة السمعية الزاما للخصم الجاحد فقال ولو كان فعل العباد بقدرته
ان يعدوه كل عبد صدر منه الفعل او فعل كان قلبيا او جارحيا لزم ان ذلك الفعل

ر جماع المؤثر من المستقلين بالتاثير وهذا باطل بالاتفاق لما ثبت من شمول قدرة الله
تعالى وعمومها ولو كان فعله بقدرته لكان العبد عالما بتفاصيله ارتفاعا صيرا
اعني ارتفعه وهذا اللزوم مستفاد من قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
ولو كان كذلك لكان العبد متمكنا من تركه او من ترك الفعل او مقتدرا اياه و
المحال انه لا يقتدر كما لا يخفى لانا اذا افرضنا ان قدرته متساوية لقدرة الله تعالى
في فعل من الافعال مثلا ان اراد العبد تحريك جسم واراد الله تعالى تسكينه فاما
ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد كل منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان
قدرة الله تعالى وان كانت اتم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذه المقدور
متساويان بالفرض والتقدير والترجيح بلا مرجح باطل مع ان ترجح الفعل بلا مرجح لا يكون
منه بل لا يجوز ان يكون فيكون ذلك المرجح من الفعل بل من الخارج وهو ارادة الله تعالى
ويجب عنده ان عند المرجح الفعل ان يجب صدوره لان الممكن ما لم يجب لم يوجد
فلا يتمكن العبد من تركه مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه او لا وقوع ذلك الفعل اذ
لا يمكن تخلفه من علمه تعالى فترك لا يمكن من تركه فكيف يقدر على فعله فثبت ان لا موثر لقدرة
العبد في فعل وان موجد جميع الافعال من عباده تعالى هو الله وحده وهو الاستقلال
هو المرضي عند المصنف رحمه الله تعالى وفيه مستقل من خلاف القدماء من اهل السنة والجماعة
وهو المرضي عند ائمة الحنفية فيما يجب التوسط بانه لو قدر على فعله بالايجاد
لقدر على اعادته منتفية بالضرورة ولقدر على ايجاد مثله وهو يكيف ولقدر على
خلق الجسم لان المقدورين متساويان بالفعل ولو قدر عليه لكان فعله ان
فعل العبد كخلق الايمان من نفسه احسن من فعل الباري تعالى كخلق الشيطان عليه
اللعنة ولو قدر على فعله ما صح للعبد سؤال الايمان من الله تعالى وطلبه منه
تعالى ولا الشكر عليه اذ لا يصح ان يشكر على نعمة الايمان على دوامه وثباته و
كل ذلك برهان يحتج من اثبات الفعل والايجاد فثبت ان موجد الافعال كلها هو
الله تعالى وحده واما المعتزلة اي جمهورهم الذين قالوا العبد يوجد لفعله بالقدرة

[margin:] هو ودعى في لا يمكنه البرك كما انا نشاهد انه يجري علينا كثير من الامور لا نرضى به ولو كان نقدر عليه لما اصابنا ... ويدل على ذلك بانه العبد لو وجد فعله لقدر على اعادته وعلى ايجاد مثله ... الاقسام ... على خلق الاجسام ... على احدهما ولكان

[margin:] الايمان لا يحصل ... ولا الشكر عليه ... المسئلة ... القائلون بان فعل العبد ... [illegible]

١

[margin:] وهم ابو الحسن البصري واتباعه ومع ادعائهم الضرورة ذكروا وجوها ... المصنف رح ... كل احد يفرق بالضرورة بين حركة ... وصعوده ... الان الاول ... بايجاده والثاني ... بايجاده ...

لا مع نفت الايجاب بخمسهم نزاع من الضرورة من اثباته مدعاهم ونبهوا بقوله لان
كل واحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد في نفسه تفرقا تامه من فعله بحسب
دواعيه وقصوده المصمم ويتطلع من نفسه بان ما يطلبه من الافعال يحصل
عنه او يتمناه بالحصول او يتعجب منه انه هو فعل فاعله ارض فاعل من ذلك المذكور
لفاعله فقط معلوم بالضرورة ان موجد افعال العباد انما هو العبد وهو ثابت
بهذه التنبيهات والجواب ان ذلك التنبيه لا يفيد كونه اثر كون الفعل العبد
بخلقه وايجاده بل يفيد كونه اثر كون فعل متعلق قدرته وارادته واقعا على
وفق قصوده ودواعيه وهذا جواب على جمهورهم واما على غيرهم فلا اعم ان فيه
مذاهب اما مذهب ابي بكر الباقلاني من ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون
الفعل طاعة ومعصية صفة للفعل تقع بقدرة العبد وهو اهون واما مذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني فالمؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة
العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة
بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فالله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة
ثم هما توجبان وجود المقدور وعلى هذا والاحوال لا يسع الجواب الا بتكلف
وهم المعتمد من المعتزلة
تدبر فيه ومنهم ان المعتزلة من احتج عقلا لا ضرورة على ان موجد افعال
العباد هو العبد بانه لو لا استقلال العبد بطل المدح والذم والامر والنهي
والثواب والعقاب من الله تعالى وايضا بطل فائدة الوعد والوعيد ونحو ذلك
من الترغيب والترهيب واحتج ايضا بان من افعال العبد قبايح ومعايب كل
ذلك لا يجوز ان يخلقه الله تعالى الحكيم العليم كالظلم والشرك وساير المعاصي
ونحوها واحتج ايضا بانه لو وجد الباري تعالى افعال عباده كلها لزم ان
توجب اتصاف الباري بما لا يخفى ولا يليق بشانه عز وجل كالكافر والظالم
والاكل والقاعد وغير ذلك من الافعال الذميمة والاحوال الخبيثة تعالى الله
من ذلك فثبت ان موجد افعال العباد هو العبد ورد بان الكسب من العبد

وتعلق القدرة منه والارادة الجزئية منه للافعال الصادرة من العبد
كل واحد منهما كاف في التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب والا
ارد ان لم يكن كافيا فيه ارى العقل الكن لا يمكن العبد به فلا نزاع بيننا
في الوجوب الذي اوجب الله تعالى ايقاعه او الامتناع الذي منعه الله تعالى عن
اتيانه وصرف قدرته منه بناء على المرجح الموجب كما ان الاشياء ما لم يجب
لم يوجد او بناء على اسم الازل كما ان معلومات الله تعالى لا يتخلف عن علمه
ورد ايضا بان القبيح فعل القبيح وارتكابه لا خلقه وايجاده الا ترى انه
تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان والنفس مطلقا سواء كان حسنا
او قبيحا من قام به الفعل لا من اوجده في محل اخر فمن عبر او ضل بلا ثم التجرب
ولا يصح الاحتجاج بهذه الادلة العقلية على المطلوب وهو موجد افعال
العباد وهو الله تعالى وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صنعه وسلطانه
ومنهم من احتج سمعا بالايات الواردة في اسناد الفعل الى العباد سيما في
ما يؤخذ من معنى الايجاد مثل قوله تعالى من عمل صالحا الاية وما تفعلوا من خير
فتبارك الله احسن الخالقين وايضا الايات الواردة في انه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا الجاء والجبر على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى و
ما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون الى غير ذلك و
ايضا الايات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئة الله
تعالى مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن وهذه الايات كلها تؤكد
ما ادعيناه والجواب من طرف اهل السنة والجماعة ان بعضها غير المتنازع فيه
كما في قوله تعالى وما لهم لا يؤمنون وهو ظاهر من البعض منها مؤول بجامع
الادلة الواقعة على خلافها ومشيئة العبد ليست الا بمشيئة الله تعالى لا على
ما زعمتم من تعليق الافعال بمشيئة العباد المستفاد من قوله تعالى اعملوا ما شئتم
بل هو ان يكون الامر للتعجيز او التوبيخ ويدل على هذا قوله تعالى وما تشاؤون

الا

الا ان يشاء الله اعلم ان ادلة الطرفين متعارضة متوافقة فبقيت
الدعوى مجردة عن الدليل فلذا انكر السلف على المناظرين البحث في هذا
المقام مثل ما يتبع التشويش في بعض الاوهام ومن ذلك قال المصرح والحق
انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين منها اذ المبادر من التوجه على الافعال
والبعيدة على الاضطرار فان الانسان على هذا التقدير مضطر في صورة
المختار والدائم بحقيقة الحال والعجب كل العجب ان المصرح رحمه الله تعالى ا
اختار فيه مذهب الحنفية باثبات الواسطة فيما تقدم اماما ان الشيخ
الكمال اسمع في اثباته الواسطة في الافعال بارتكاب جبر المتوسط فيها و
اشار الى مذهبه هذا في قوله ومشيئة العبد الا بمشيئة الله تعالى ومن رام الا
زيادة فليراجع الى ما استفتاه من المحققين في بحث القدرة واثبات الواسطة
على ما قررناه من تعريف القدرة على المذهبين فتعريفها عندنا ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل وعند الشافعية ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل ولما الجبرية والقدرية قلنا منهم بعون الله تعالى والاعتراض عليهم
كما سيجئ ان الله تعالى وافعاله ان افعال العبد بقضاء الله تعالى وقدره لا
الجائه بل بمعنى خلقه وتقديره ابتداء عندنا وعند الاشعري بواسطة قدرة العبد
والشارح الى هذا بقوله او بواسطة موجب واسباب موجبة بحيث للكونه
الوسائط والاسباب اقتضت بذاته وجود المسببات بل بان يخلقها
الله تعالى بحيث مدعليتها في وجودها فتكون الافعال الاختيارية المفوضة الى
العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى فيه من جرى
العادة عند الاشعري وعند الامام الحلبي وبو جبان العقل كما قرره على هذا
المذاهب الثلاثة انه لو كان موجد الافعال هو الله تعالى وحده او وقع بقضائه
تعالى لوجب رضاء تعالى وللزم في فعل عبادة لزم ان يرضى عنه بكفر ومعصية
لان الرضا بالقضاء واجب فيلزم ان يرضى بكفره وفي ذلك بطلان الرضاء

قضى

بالكفر وحاشاه عن امثال ذلك اجاب عنه بقوله والرضا وانما يجب
بالقضاء دون المقضي والكفر والمعصية ونحوهما مقضي لا قضاء فلا يجب
الرضاء بها فان الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد يكون القضاء
والقدر بمعنى الايجاب والالزام فيكون في الواجبات والمندوبات بالقضاء والقدر
دون المناهي والمعاصي وهو التوجيه بان القدر تحديد الله تعالى ازلا كل
شيء بحده الذي يوجد به من الحسن والقبح والنفع والضر وما يحيط به من زمان
ومكان والقضاء هو الفعل مع زيادة احكام وعبروا عنه بتوجه الاسباب
الكلية بحركات المقدرة الى مسبباتها المحدودة وذهب جمهور مشايخ الا
الاشاعرة الى ان القضاء ارادة الله تعالى الازلية المقتضية لنظام
الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق الارادة الازلية بالاسباب
في اوقاتها المخصوصة وكل منهما تتشعب من الحكم والحكم بالمجمل بالنسبة اليهما
وكل واحد من المعاني الثلثة المرضية يقتضي الرضاء على ما حققناه بالسؤال
والجواب والله اعلم المرجع والمآب ثم اعلم ان تخصيص التوجه بالحركات ايماء الى
تدبير نظام الكائنات لان الاغذية مثلا تتحرك من مبدا ما حتى يصل الى الم
ثم تتحرك الى المعدة ثم الى الطبخ ثم الى الدم ثم الى الصلب ثم الى الرحم ثم الى ان
صارت مضغة ثم علقة ثم عظاما ثم الى ان اكتسب لحما حتى استفاضت من الله
تعالى روحا ثم تتحرك بالنمو شيئا فشيئا حتى يصل الى وقت الخروج ثم تتحرك منه الى
ان وصل درجة البلوغ والى اوان حركة البلوغ الى حد التكليف ثم تتحرك منه
الى ان تسقط منه والى حد الاجل الموعود فتلك الحركات المقدرة متوجهة
الى مسبباتها المحدودة بتحديد الله تعالى ازلا الا ما يحيط به سرمدا فكلام
لا يوجد الا بقضاء الله تعالى وقدره سبحانه من خير او شر سواء وهكذا
عند اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة لا يصح القضاء والقدر بهذا المعنى
الا بمعنى الاعلام والانباء وزاد في بعض النسخ الكتب والاملاء والتبليغ

حاصله في القضاء والقدر بمعنى الامر التكليفي والحكم الشرعي ... ثم

بان وجه كان وبمعنى الالزام في الواجبات خاصة كما مر في توجيه البعض
دون المعاصي والمنهيات ومن ذلك سلكوا مسلك الجبر والقدر ثم اعلم انه
لا خلاف في ذم القدرية وسموا بذلك بعلية الجمهور لنوط اشتغالهم بنفي القدر
باسم القدرية ووجه هذه التسمية بسبب التعارف عند القوم الا كتم وما قالوا
من طرف اعوانهم ان المثبت بغير مثبت القدر لله تعالى اولى من انجب القدر لنفسه
اولها ما يجب اليه بغير اولى وانجب بان يكفي معنويا اليه ارباب شيء له
الاسم المنسوب في قدر يتقدر موجود متمسكا بقوله عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة والمجوس من انكر الصانع لانهم اثبت الصنع والقدر لله تعالى اعلم ان
ظاهر هذا الاعتراض بالجبرية للذين قالوا لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح
ولا جائز ان يكون ذلك المرجح من نفس الفعل كما زعمه الحكماء ولا من العبد كما اعتقد
اهل السنة بل من الله تعالى فالعبد مجبور في فعله كما هو حال القدر وكل ما تعالى الموكل
فيه عباد وهؤلاء القوم اولى بالتسمية بالقدرية لا من نفي القدر من الله تعالى
ومن ذلك الاعتراض مردود لما قلنا ويحتمل ان يكون هذا الاعتراض ابا الى اعتقاد
اهل السنة والجماعة وانه اورد المصرح برد هذا الاعتقاد حديثا آخر حيث
قال وقوله عليه السلام اذا قامت قيامة نادى مناد اين خصماء الله تعالى
فيقوم القدرية الحديث وهذا دليل على ان المراد من القدرية عند اهل السنة لان
اهل السنة اولياء الله تعالى فلا يكون خصما فتعين القدرية انهم القائلون للعبد لانه
لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن الامر والنهي فتعين ان افعال العباد صادرة
منه باختيار ليست للا بعبد عبادا بالله تعالى وهذا الاعتراض مردود ايضا
عقلا بل يضيف القدر الى نفسه اولى بالتسمية بالقدرية من غيره اذ المقصود
موضح لذلك المعنى ويؤيده بعض النسخ اولى بالنسبة انتهى فصل في الفصل
من هذه الادلة اناله اوروده بفصل الخطاب لتبصرة منه اولوا الالباب
المنصوص الشاهد بان الكل من المكونات بمشيئة الله تعالى الكثير الاخص

اولى من نصف الى ... الفصل السابع ... الكل
... اكده ... من جاد ... المفصل ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن وكذلك يكون الكل ... الله
[illegible]

فصار العقل بمنزلة الشرع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا و
قد ثبت انه خالق لكل شيء فيريده وعالم بعدم ما لم يشأ فكيف يريده هذا وان المعتقد
عند جميع اهل السنة والجماعة خلافا فيه للاشاعرة بانه تعالى مريد للكائنات
من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم
وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريده والمعتزلة
خالفوا فيه وجزموا بانه لا يريد القبائح بل يريد اضدادها وهي الحسنات وان
لم تقع اراد ان لم تصدر تلك الا ضدها اصلا محققو المعتزلة اكثر ما يجري في ملكه
تعالى من معصوماته ومكروهاته خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبائح قبيحة و
وارادة المستحق عليها ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد به سفه وان
الارادة تستلزم الامر والرضى والمحبة والكل مردود والتمسكات فاسدة لا يصح
الاحتجاج بواحد منها واما الرد الوارد في القرآن على الذين كفروا قالوا انكار
لقبح عليه السلام لو شاء الله ما اشركنا ومحمد اعلم بما يتنصر ما لهم في التمرد والاستكبار
او اوقعهم على صورة الاعتذار وما الاول فلقصدهم الاستهزاء واما الثاني
فما لقصورهم في ذلك او عجز فذلك الاعتذار عند الله لم يجب لا يكون
عذرا حقيقيا ولو اجبر على الكفر يكون من باب التعليل لا كما فيه في انفسهم
وحكم ان حكم قوله بانه لو شاء الله لم نحكم الجميع مقدوره حيث لا يلتفت الى ذلك ثم
الا بالحكم بالضلال لان الاجوبة قد مرت من قبل هذا بان القبيح خلق القبيح للخلقه
وايجاده وان التصرف في ملكه ليس بظلم اتفاقا وان الامر والنهي بما يكون
للتخيير والاختبار واشار الجامع ان مناط الامر والنهي علم المكلف عندنا لكان
فلا يكون سفها وان كلية استلزام الرضى والمحبة للارادة ممنوعة والتزم
على المشركين مقول فلا يكون حجة لهم فلا يجزم بانه لا يريد القبائح بل يريد اضدادها
اذ لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فان قيل القبيح منحصر في الحرام والمكروه فكيف
نفيتم عنه تعالى على الاطلاق وقد اثبتوا المكروه وهو بعد قبحه ولا فاخر بالنص

وكيف لا يكون الكل بمشيئة الله تعالى وقد ثبت انه خالق الكل ومريد وعالم بعدم وقوع ما لم يقع بعلمه بامساعه فكيف يريد سبحانه الكفر ... الافعال ... الارادة من الكل عند الاشاعرة وخصوصها بالحمد والطاعة عند المعتزلة فتعالى ذا المعتزلة

اجاب

اجاب عنه بقوله واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها يدل
على ما قلناه لان لفظ عند يستعمل فيما يستفاد منه التقرب فعند الكلام
او فيما يعرف الاستعمال بنسب المكروه اليه تعالى على حلها او معتم فلم
قلتم ذلك على الاطلاق اجاب عنه بقوله فالمراد من المكروه في هذه الآية الكريمة
كونه مكروها بين الناس وبمجاري العادات سواء كانت العادة الهية او
مستدولة بينهم ومما ينبغي ان يعلم ان التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو
الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اصلا اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلما
تقاله العقلاء من ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح بكونه نقصا
وهو محال عليه تعالى واما بالنسبة الى افعال العباد بكونه تعالى خالقا لها فلا يتصف
به ايضا لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة
لصنعه ولا غاية لحكمه وفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا والحسن
بالعكس كذلك فنفى الله تعالى وافعال غير المكلف حسن البتة فايجاز القبيح وايجاد القبيح

فصل الحسن والقبيح بمعنى استحقاق المدح في العاجل والثواب في الآجل والذم
في العاجل والعقاب في الآجل لا بمعنى ان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح
ما يكون صفة نقص ولو المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا له
بل ما يتعلق به ثواب او عقاب في الآجل في حكم الله تعالى ثابت بالشرع عند الائمة
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا على ظاهرها هو غير تاويل في الرسول
ولا مجال للعقل لا يدركهما عند المعنى فان العبد غير مختار في فعله ولا يستقل
بتحصيله او الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح
عقلا فلا يدرك بالعقل الا بالشرع خلافا للحنفية والمعتزلة الا ان الحنفية
وهم الا ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبح بعضها واولوا هذه الآية
الكريمة بان المراد من الرسول اعم من العقل واستدلوا بان اول الواجبات
ان ثبت بنور واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلي احسن الحسن العقلي

مكروها ... المراد ... بين الناس وبمجاري العادات ... الحسن

بالشرع ... لانهما ... ملائم الغرض ومنافره ... بالنظر الى ... وكونه الشيء موصوفا بصفة كمال او نقص كالعلم والجهل ... متعلق المدح والذم ولا خلاف في المسئلة ... للعقل ... فيهما واما الخلاف في المعنى الاخير فعند المعتزلة والشيعة والكرامية والسوفية والتناسخية والخوارج والكرامية ... وعند الاشاعرة ... الاولى ... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلو كان الحسن والقبح بالعقل لوجب ... بترك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع وجاء الرسول ام لا والتالي ...

اذ الواجب الممتنع ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن المستنبع ما يحمد
على فعله عقلا وعكسه ايضا عكسه فذلك فعلم واجب عقلا حسن عقلا فلزم
من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذا اقتضاء
حرمة الكذب عقلا لان الشرع لما ثبت اذ علم ان الكذب حرام على البشر
وهو معصوم من الكذب معلوم ان عقليين فيكون تصديق النبي عليه السلام
حسن عقلا والتكذيب قبيح عقلا اذ كل ما هو واجب عقلا حسن عقلا وكل ما
هو حرام عقلا قبيح عقلا فلابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا مع
ان البعض يجوزون ذلك على الفرض والتقدير من الله تعالى وتبارك فيقولون ان
لو جاز الكذب وخلف الوعد من الله تعالى لارتفع الامان من الشارع ولا يبقى
الا وثوق بما وعده الشارع بان الاشعري اعترف كونهما عقليين بمعنى الكمال و
النقصان وبمعنى المدح والذم وبذلك اعترف الاشعري كونهما عقليين لان الكمال
يستلزم لحوق المدح لاجله والنقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم
قول باللازم والانكار انكار فيكون الاعتراف بالملزوم اعترافا باللازم فثبت
ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع عقلي سوى الثواب والعقاب وهما ايضا لستا
بالعقل فثبت المدعى والحق ان المدرك فيهما عقل بدون الشرع عند الحنفية
في المشروبات والعقوبات هكذا ينبغي ان يعلم وكسته المصرح بالاحرق العقلية بتولد
ولانه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لما تخلف عنه مقتضى الذات وتوضيحه
انه لو كانا عقليين لكان اما لذات الفعل او لجزئه او لصفة لازمة له او لجزئه ولم
يتبدل لان ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يتخلف عنه والتالي غير مسلم
لانه يبطل في بعض الصورة كالكذب الحسن وفيه انجاد مظلوم من الظالم وكما
كالصدق القبيح فيه اهلاك او بافشاء على ظلمه بالمظلوم كما في المواقف الا واما بالتمثيل
فيه ان شرب الخمر شيء واحد اما بالنظر الى الامم السابقة فحسن بالنظر الينا قبيح اذ شرب
فيه لا يضافة الا البغي وهو الشرب فلا اثم وحرام فيها والفعل ولعله في نفسه

لان الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او الى صفة لازمة لها
الاهلاك عنه واللازم باطل حسن قد يكون الكذب كما في صورة انقاذ نبي من
وقد يكون قبيحا فيلزم ما ذكر ولا يمكن ان يكون امر ... النبي
والثاني باطل لان العبد لا استقلال له في ... الافعال
اذ لا يكون العبد مختارا ... محض العقل وسلب استقلال العبد
والمدح

وحقيقة الخمر واحدة في نفسها وهو اولى بالتمثيل والاستدلال ايضا بقوله ولان
العبد لا يستقل بالفعل ولا يستبد بتحصيله فكيف يدرك العقل حسنه وقبحه
وانما يثبت بالشرع ورد العقل والمدح والذم لو فرض ان يدرك العقل فيلزم عدم
الاستقلال او عدم استقلال العبد في فعل والاول ليس كذلك لان العبد
في فعله غير مختار اذ لا تاثير لقدرته فيه فكيف يحكم العقل فيه بالحسن والقبح لان
ما هو ليس بفعل اختياري لا يتصف بهما البتة فثبت المدعى واجاب مشايخ الحنفية
بان الادلة سوالكام ولو سلم ان المراد من الرسول هو النبي المبعوث بحجة اما غرابه
استيصال او مخصوصة بالاعمال التي لا تعرف الا بالشرع فمجاب عن الاول وعن
الثاني بان الاختلاف في مقتضى الذات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة و
الفعل فقط والاضافة مقصورا على الوصف الكاشف للكل نوع من جنس الحسن والقبح
باعتبار خصوصيته لنوع لا ينفك عنه كالضرب للتاديب والشكر للمنعم والا
لزم اجتماع المتنافيين في بعض المواد كقتل من قال بهذا الكلام الذي اتكلم فيه ليس
بصادق فانه صدقه فيه فيقتضي كذبه وبالعكس فلو كان ذاتيا لزم اجتماع المتنافيين
والاحق وقد تحقق في محله السعد في شرح المقاصد الامام فليتبحر فيه و
عن الثالث بان كسب العبد من حيث هو كسب يوجب اتصافه بالقدرة وما قدرته
نوع من ان تتصاف باختلاف النسب والاضافات واعترض الاشاعرة عليه بان
هذا يستلزم عدم انفراد الواجب بالايجاد والكسب انما يتحقق ان يكون عبارة عن
كله من غير تاثير للعبد في الافعال اجيب عنه بان الله تعالى خلق قدرة العبد واختياره
بحيث لا مدخل فيه للكسب بالله تعالى الا بما علم هو الموجد فلا يلزم عدم انفراده تعالى با
الايجاد وحقيقته ان الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لكل فعل بقدرة الله تعالى فان
الافعال كلها حركة متمايز بان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
من باب الاعتبار فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد
ان السماه بالكسب فلا يلزم من استقلال العبد فيه عدم انفراد الواجب بالايجاد

يقتضي بجزم ببطلان ذلك بثبوت ما ادعيتم من ادراك الحسن والقبح لا يدرك ابا
الشرع حدوث العقل فهذا واما فرضه التي الاقدمين بلوغ الانام وعلم اسه الا
لا بعضهم من اصحاب كل الامام وقالت المعتزلة لابد ان يدرك الحسن والقبح بالشرع
بل الكل مدرك بالعقل بحيث لم يكن الشرع ورد لما بالعقل لان حوال حسان
والمنعم به وقبح العدوان والظلم به حرفوا لا يدعي من غير نظر واستدلال
ويحتمل ان يكون حمول الضرورة عند البعض وعلم ان تعبيره قولهم ولان العقل
يجب على ابتدائه بحاثيثها او استدلالا عند البعض بخبر ولان العقل عند الصدق
اذا نفع وطعنه مع قطع النظر من الخارج يوثر الصدق به واتفاق الفريقين على
الكذب بطرح ايا النفع ولعدم المرتب ان يوثر الصدق على الكذب ويوثر اتفاق
التوفيق وتخليصه على الاكثر من اهلاك التوفيق ولانه لو لم يقبح اظهار المعجزة
على يد الكاذب مطلقا لم يثبت النبوة اصلا على ذلك التقدير فالملازم باطل وكذا
الملزوم فثبت ان مدرك الحسن والقبح ليس الا بالعقل والجواب عن الاول بعد
دعوى الضرورة لو لا وهي الالسنة لا لا يحب الاحسان وقبح العدوان ثانيا الشيخ
امورا مستندا بالغ الشارع جبنا من الالهي وهو استحقاق المدح في العاجل
الثواب في الاجل بالحسن والقبح بخلافه وعلم ان المعنى ضرورة العلم بالاستحقاق
عند الله وان بالحقيقة ممنوع وان بطل واستواء الصدق والكذب واستواء
انقاذ التوفيق والهلاك بالحقيقة واستبعد العقل بادراكه بالمعنى المذكور
ممنوع باشا والجواب من الثالثة فان عدم الوقوع جزاء عدم وقوع ظهور
المعجزة على الكاذب من التطبيقات العادية عند العادة وهو الملازم ملا يكون الحكم
وقد تمسك من قال المعتزلة مستدلا بان معرفة الله بذاته وصفاته من اهم مقاصدا
انه تعالى على الشرك بانه تعالى وثبت بكل نقص ويجب اليه سبحانه وتعالى وفطرة
جوابا انه ان التخصيص المشترك باسرانه في معرض العقاب وترك الثواب
عقلا جوابا منهم من ان مرادك لا علم من تقرير الشارع بانه لحكمه في اثباتها

قل

قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيحكم
ايضا بانه ان الشارع لو كان ادراك الحسن والقبح بالشرع حدوث المستو لي قبل
زمن انبعاث الانبياء عليهم السلام حين ادعى النبوة واظهر المعجزة ما قيل لهم لا تنظر الى
تلك المعجزة لا النظر اليها ليس بواجب علي قبل وقوع الالزام قبل التحقق من الاحكام فهو
بطلت النبوة وقد تقرر الجواب عنه في كتب الاصول في علم الكلام والارتياب في
بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى فليراجع اليه **فصل** في بيان التكليف
بالا يطاق الاعجاز ام لا لاخلاف في تجويز الحنفية والاشعرية وجمهور المعتزلة
في عدم التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين وفي وقوع التكليف بالممتنع لغيره
علم الله تعالى واخباره تعالى بانه لا يقع وفي بعض النسخ او اخباره تعالى بانه
لا يقع وانما الخلاف فيما يكون في نفسه ولم يقع وذلك ان ما كلف به متعلقا لقدرة
العبد او لا يصح ان يكون متعلقا لقدرة العبد المكلف اصلا كخلق الجسم واعطاء
الروح او لم يقع متعلقا لقدرته عادة كالصعود الى السماء وان لم يكن في ذاته
فعند الاشاعرة يجوز لعدم القبح العقلي لان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد ولا يقع ذلك التكليف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اذ لو يجز لم يكن استعاذة منه معنى ولنا
عند الحنفية فلا يجوز ذلك لحوار القبح العقلي ولانه انما يتصور التكليف في امر
لو اتى به يثاب ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك انما يتصور فيما امكن اتيانه لا فيما
لا يمكن الاتيان به وتمسكوا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الاية وهو صريح
في ان التكليف به غير واقع وبانه غير واقع فعلية بجائز له تعالى لانه تعالى حكيم
يتقن في فعله ومحكم في صنعه عالم بما فيه محيط علمه بكل شيء بجانبه وعند المعتزلة
لا يجوز ذلك التكليف لكونه سفها حيث طلب التكليف على العجز عن اتيانه و
الطلب منه مع علمه بعجزه وكانه علم خلافه سفه لا يليق بشأنه منزه عنه وعن
امثاله والجواب بان ثمرته انه تعرف في حكمه تعالى ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل

وهم يأولون ومتابعوهم من اهل السنة كالامام الحليمي وفخر الرازي من ذهب
الى ان تكليف ابي لهب بان يصدقه في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
ومن جملته انه لا يصدقه اصلا تكليف بالجمع بين النقيضين وهو من التكليف
بالمحال كلا ايضا تكليف ابي لهب قره ابطال الاشاعرة واجيب عنه بوجوه والمص
رح اختار منها بانه انما كلف ابو لهب بتحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
ممتنع لسابقة العلم بعدم تصديقه وايمانه والاخبار به في كتابه المحكم وهذا
لا ينتهض الدليل في غير محل النزاع كما بيناه في اوائل الفصل والمصنف عليه اختاره
محققو ائمة الحنفية رح **فصل** تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص و
الاجماع المنعقد على انه تعالى حكيم لا يعبث ولا اتباح الا العلة لضعفه و
معاصل الشلاوة ولا غاية لكن الاثر صادر عنه تعالى تترتب عليها الحكم تفضلا منه
على سبيل اللزوم من غير انفكاك كذا لا ان افعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات
اذ الحكم كالايجاب كونها لا مصلحة وهي تعود الى المخلوقات والله تعالى منزه عن تعود
اليه تلك المصلحة والمنفعة وعليه ارد على كونه فعله تعالى معللا واحد وبه كما
كذلك وبين القياس العقلي لان الاصول في النصوص من الكتاب والسنة والاجماع
ان يكون ذات علة والعلة وصف يكون الحكم به متعلقا به ثم القوم اختلفوا
فيه فذهب مشايخ الحنفية الى انه لو لم يكن الحكمة لازمة بهذا المعنى لافعاله تعالى
سواء كانت فعل ايجاد او فعل ترك لما ان يكون فعل من افعاله تعالى الله عن
من ذلك علوا كبيرا وذهب الاشاعرة الى انه لا يتصور الحكمة في بعض افعاله تعالى كتخليد
الكفار في النار مع قلة زمان كفرهم وايجاد الحيات والعقارب مع الاقرار
في هذه الدار فعلم من ذلك ان الحكم في افعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم
لا على ما ذهب اليه الحنفية من ان جميع افعاله تعالى مشتملة بالحكم والمصالح والله الافتاء
قال المص رح فالاقرب الى الصواب حمل الكلام حيثما وجد الحنفية على اللزوم و
ذلك الغرض وعمومه وشموله لجميع افعاله تعالى كما يشهد به استدلالهم ان استدلال

الاشاعرة على نفيه بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض من الاغراض قطعا
للتسلسل لان الغرض مقصود من الافعال مطلقا لغرض آخر وهكذا فيتسلسل فلزم منه ان
يصدر من الله تعالى فعل لا يكون له غرض اصلا فثبت المدعى وايضا بانه لا يتصور في تخليد
الكفار في النار نفع لاحد على ما ثبت ما قلتم الا ان الحنفية وجماعة من المعتزلة وهم
رح يعتقدون بنفي ابطال الادلة وتوضيح ذلك ان الدعوى كل فعل من افعال الله
تعالى معلل بالغرض اما تفضلا واحسانا منه تعالى على ما قاله الحنفية واما وجوبا
لوجوب الاصلح عليه تعالى على ما زعمه المعتزلة وعلى كلا التقديرين كلية وذلك
مدفوعة بانا نجد فعلا من افعاله تعالى لا تتعقل نفعه لاحد لان نفع الفعل اما عائد
الى الفاعل نفسه او لغيره والاول محال على الله تعالى لانه غني عن كل ما سواه فتعين الثاني
وعلى هذا لا يتصور النفع لتخليد الكفار في النار فعلم منه ان بعض افعاله تعالى عار
عن النفع على خلاف ما ادعيتم فثبت ما قلنا ان الحكمة جائزة في افعاله تعالى غير
لازمة لها وغير معللة بالاغراض فان قيل نتيجة هذا الدليل ليست بناقض لا قولنا
بعض افعاله تعالى ليس بمتضمن لا بناقض قولنا كل فعل من افعاله تعالى معلل بالاغراض
لان عدم النفع لا يستلزم عدم الغرض فلا يتم التقريب قلت ان العلة والغاية
والحكمة والمصلحة والفائدة والمنفعة والغرض كلها مساوية يستعمل بعضها مقام بعض
الاتحاد والشبه لان مفهومات هذه الالفاظ ما يترتب عليه الفعل مطلقا
فيقيد الحنفية تخالف وبهذا التحقيق ينتقض الكلية على ما اختاره المص و
سيجيء جوابه ان شاء الله تعالى وذهب المعتزلة الى ان الغرض يجب بوجوب الاصلح على الله تعالى لان
ان الغرض من التكليف الذي يترتب عليه الاتيان به من المكلف هو التعريض
للثواب والتحريض اليه والتشويق اذ لا يكون اللطف بعبارة بدليل قوله تعالى
ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار الاية وما هي الا تكليف
بالطاعة وترغيب للمثوبة ولان فعل الاضرار بدون استحقاق من المضرور منه
يكون استنكافا عنه ولا منفعة فيه ظلم والظلم في حقه تعالى باطل بالاجماع لان

تنبيه على الجواب

من التكليف ولولا السببية المحمودة لا يختار [الحج؟] ما في الكفر والفسق

بجمع النقيضين لان وجود الايمان ... مع العلم بعدم ... ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة

والاصل ... ما هو ... والفصل ... والحكم ... الله لا يخلو عن المصالح والحكم

اي الحكم والمصالح ... الاحكام ... والامام الرازي في ... مقصده

لان الشيخ اما القائل كافة ان الاشتمام من العدو وليا لغير بحكم لان العدو وان كا
من جبال الملوك وانما لم يتا بهذه عند لانه فعليه متر بعض لمنفعة وهي المنفعة من
وركة التكليف انما الحجة المحققة من التكليف والعوض منه هو التعويض فلا يكون
العمل عبثا او ظلما حيث ان اضافه مما ملحقه بالا واخر على سبيل الوجوب
ورد المعتزلة من اطلاق اهل السنة من الحنفية والاشعري بان الترتيب المذكور
قد يكون فضلا من الله تعالى على عبده الا ترى وما مدون الشرك من المعاصي موجبا
للاحراز والعقاب وايضا بانه تعالى هو المالك في كل ما سواه فيتصرف في ملكه
كيف يشاء فيجوز له العفو في المعصية والعقوبة على الطاعة الا ان عادة الله
ان يجزي المحسن ويعفو في المسي فلا ظلم منه تعالى اصلا بيترك لا نسلم ان العوض من التكليف
تعويض لترتيب الثواب لم لا يجوز ان يكون تفضلا من الله تعالى على ان جميع اعماله لا
تفي بشكر من قليل نعمائه تعالى مع نهاية عجزنا فيه ولا نسلم كون الاخراج بدون الامتحان
ظلما منه تعالى كيف وهو المتصرف في ملكه فلا يتصور فيه الظلم ولهم ان يقولوا ان
العادة الالهية تجري على ذلك كقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكقوله تعالى
بظلام للعبيد الى غير ذلك مما لا مساغ لانكاره واشار الى جواب ذلك بقوله
ثم لو سلم لزوم الغرض والحكمة في جميع افعاله وتكاليفه فلا نسلم ان يكون الغرض من التكليف
هو التعويض لم لا يجوز ان يكون العوض منه غير فيجوز ان يكون الغرض هو الابتلاء او
الامتحان او الشكر على نعمائه او حفظ النظام بين الانام او غير ذلك
مما نعلمه من الحكم الخفية والمصالح الكثيرة وبعد الشرع لا مجال للاعتزال في
ان نتصرف في هذا المقام وبالجملة ان محصل الكلام بعد الزام الخصم في هذا المقام على وفق
المرام لا يجعل استحقاق النعيم الدائم المحدود بكلمة واحدة وهي قولنا لا اله الا الله
محمد الرسول الله واستحقاق العذاب الدائم بذنب جرمه محض ان كان مستحلا لذنبا
وعلى الطلا قد عند المعتزلة لان مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار والمحب لكل المحب
من العصر نسى ما قال اصحابنا وما شابه سلكه وسديد المذهب حيث قال فيجوز

ان

ان يكون الغرض والحكمة من الشرع والتكليف غير ما ذكر ما لا نعلمه الا الله تعالى الحكمة
في وسعه كما عدا الانتقام وغيره فلا يلزم من عدم علمنا بالحكمة من فعله عدم اشتمال افعاله
على الحكم والمصالح والاغراض لنا بذاته وخلقه وصنعه تعالى وهذا هو المذهب المنصور
وان كان عند الحمور الجور او نحن نختار منه مسلكا ميسورا فليتدبر ما كان في
الصحيفة الاولى من القول الصحيح مسطورا او التحرز في الاعتزال فانه عند الابرار
كان منفورا **فصل** في بيان الهداية والتوفيق واضدادهما قد ورد في
الكتاب والسنة النبوية نسبة الهداية وهي بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب سواء وصل اولم يصل والاضلال الذي هو ضد الهداية والختم في الاغلال
السوء تعمدا او خطاء والطبع اما الخلقة والجبلة او المزاج او ضرب المهود
نحوه بنيان طبعت على الكتاب او ختمت والدراهم المسكوكة بالصنعة الموقوفة مطبوعة
وراسمها طابع وعلى هذا يكون الطبع والختم مترادفين معناهما الهيئة
الحاصلة والختم على قلوب الكفرة او نسبة كل منها الى الله تعالى وارده بالشرع
من ان قلت كيف يتصور نسبة هذه الى الله تعالى الا باعتبار الهداية والارشاد
نقول بعد الله تعالى فلا باس في نسبتها واما النسبة الاضلال وهو الاخراج من سواء
الطريق والطبع والختم هي بمعنى الخذلان والنقمة نسبتها يقرب المهدي على انهم هم
بكم ومنهم لا يرجعون فنسبتها جبر محض لا سبيل الى الدين واشار الى جوابه
هذا بالنفي وقال فنقول نحن ان ما عند اهل السنة والجماعة من الاشاعرة والحنفية بمعنى
خلق الهداية والضلال لانه تعالى هو الخالق وحده لا شريك له في ملكه ولا
وزير له في صنعه يخلق الخير والشر ليتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء والخوف
لما تميز الربوبية والعبودية هكذا عند المصنف وعند الشيخ ابو منصور الماتريدي الهداية
الهداية التوفيق بالطاعات والعصمة من المعاصي وعند المعتزلة الهداية الدلالة
الموصلة بالعقول الى البغية او المطلوب هذا عند جمهورهم او البيان بنصب الادلة
ومنح الالطاف وانما قيدنا بالاجمال في الشبهة لحصول الرضى بين التعبير اعني

الحكيم ذات التعبير على امر ساده لطريق استعمال بحيث لو هولف ... على صدر ... واتقن ... لاستنفعه وكل منها ... يستحيل على الله ... الكمال ... هو صفة الحسيبة للتكليف ولا ... الكافر والفاسق ذلك على نفسه وذكر ... على ... من الله دائما مع العلم وتأمل

ولا ظلم بالنسبة الى الله اصلا

الفصل الحق في مسئلة الهداية والاضلال والطبع والختم الى الله تعالى

توفيق اهل السنة وتعريف اهل الاعتزال لان الاول راجع الى الثاني والثاني ا
خص منه حيث جعل مقابلا للضلال اذ قال الله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين والمعتبر في الضلال عدم الوصول الى المطلوب والتعبير بالسلوك قبل ...
اعتبار الوصول بالسلوك ليكون التقابل صحيحا وان الاضلال منع الالطاف والخذلان
لان المراد من الطريق المستقيم ولا المقصد الاحرار والتضليل من يعمم لا يهتدي
ان ذلك الالطاف وله لا انه لا تجوز ولا تقع للضلال في الحال ولا الاستقبال الى
الحقيقة العقلية والاسناد مجاز كقولنا هزم الامير الجند واما اللطف والتوفيق
والعصمة فعندنا خلق القدرة على الطاعة وعندهم لان خلق القدرة على المعصية
هو عند الكريم كما هو مذهب الاشعري وقد سئل قوله تعالى وما توفيقي الا بالله حيث
قصر التوفيق عليه تعالى من نفس الفعلية وذاته الجلية خشية الله تعالى على الكمال
ليس الا بخلق القدرة على الطاعة واما اللطف والعصمة فانما تمتاز عنه بنوع
التوفيق فيمتاز بذلك الا انهما والخذلان تقابل التضاد عند الاشاعرة وعند الحنفية
تقابل العدم والملكة لان التوفيق هو التيسير والنصر حيث حمل الدليل على ان
كل قدرة يصلح للضدين اذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند امام الائمة
والهمام الاقدم واللطف والعصمة بمعنى التوفيق الا ان العصمة ان حصلت
كانت توفيقا عاما اتفاقا والكل وان حصلت كانت توفيقا خاصا مختصا با
لانبياء والملائكة وعن الشيخ ابي منصور الماتريدي ان العصمة لا تزيل المحنة
والابتلاء ومعناه لا يجبره على الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء واجابوا
عن الاية الكريمة ان قوله تعالى وما توفيقي الا بالله بانه لا اختصاص فيها بخلق
القدرة على الطاعة وانما يلزم ذلك لو لم يصح حملها على النصرة والتيسير على ان
الدليل دالة على ان خلق القدرة للعبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فلذلك
ان معنى التوفيق بمعنى النصرة والتيسير واللطف والعصمة من الله تعالى على من التزم

ويحاد لمعنى نقل الشيء الى ... بعكسه وليس المعنى في مطلق الهداية والضلالة فان الهداية قد تكون بمعنى الارشاد ويقابله الضلال بمعنى فقدان الطريق وبمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الضلال بمعنى الاضاعة وقد يسند مجازا الى الاسباب ... الهداية بمعنى الدلالة الموصلة والاضلال بمعنى منع اللطف كما ... واما اللطف ... المعصية ... امام الحرمين العصمة ... والموقع لا ... على المعصية وبالعكس ... القدرة ... على السواء ... العصمة

مسو

فيعفو عنها ويعتبر الخذلان تقابل العدم والملكة وقيل العصمة ان لا يخلق الذنب
فيهما ويعتبر الخذلان تقابل الايجاب والسلب وقيل العصمة خاصية تمنع
صدور الذنب كما سبقت الاشارة اليه هذا المعنى اتفقت مذاهب اهل السنة
وعند المعتزلة اللطف ما يختاره المكلف عنده من الافعال التي يمكن ان يفعل
ويرجح باختياره الطاعة على المعصية او يقرب منها مع تمكن يختار ذلك المكلف
ما يقرب من الطاعة مع تمكنه وقدرته في اتيانه بحيث يترك المعصية واتيانها
عليها وانما يختاره اهل التكليف لان الله تعالى اما فعل الخير والطاعة وانما
وسموا لطفا لعبده وانما خلق الخير على ايجاد القبيح والعبد مستقل بايجاد
القبيح والمعاصي ولا يمنع الله تعالى لطفه عن عبده وعند الخذلان باختياره القبيح
والعصيان وترجيحه اياه وشيطان الى ان العصيان المحض ان اللطف يحصل
بعد ما اختاره من الطاعة هذا المعنى المحصل المقرب ان اللطف مقرب الى الطاعة
مع تمكنه ان يمنع تمكن المكلف وعدم قدرته عن اتيانه والتوفيق معناه اللطف
المحصل لفعل الخير والخذلان يخالفه وهو منع اللطف مطلقا سواء كان
محصلا او مقربا والعصمة اعم من التوفيق معناها اللطف المحصل لترك
القبيح وعد السنوسي في المذاهب وان اهل السنة مذهب المذهب منها وارجح منه
مذهب الشافعي رحمه الله فصل في بيان الاجل وهو في اللغة مدة الشيء وبعض منه
وهو اعم منه في التصديق وشم اعم منه في الاستفهام وفي الاصطلاح
الاجل بالقصر هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه ان
ثابت في ذلك الوقت وهو واحد بالوجود الشخصي بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان
ولا عطف قبله والمقتول ميت باجله عطف العلم على المعلوم والارادة
تفصيل البيت يختلف الله لا سبب الا انما خلقه الله تعالى عقيب فعل العباد
بطريق جري العادة الالهية والله تخلق المعرج فيه حيث عرف الموت ببطلان
الحياة وهو خاص اما بإزالة الحياة فيها تقابل العدم والملكة ولا يخلو

حاشية

حاصله في نفس الشيء ...

كه واصل الاجل بمعنى الوقت واهل السنة ... ولا جرها ... اسعاد في ... هذه ... وعند ... اهل ... والقصص

وكذا يتبدل الا ان ... صح

العادة واما المعتزلة فزعم الكعبي انه ... كسب باصله لانه ... وزعم اكثرهم ان القاتل ... عليه الاجل وانه لو لم يقتل ... الى ... ووجوب

صدق بينهما تشابه التضاد ولم يلتزم احدهما الا ان اوى الى الثاني بقوله فلقد
الله تعالى عقيب قتل العبد فلو ... وجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وان
وارتكبه من المنهي فهذا بحث الذي وقع فيه على الاصل مذهب كان تقريره لو كان الموت
باجله الموعود للمقتول يلزم ان لا يترتب على قاتله الجزاء بالقصاص والدية والاثم
ليس كذلك اجاب عنه بان ترتبها انما يكون على كسبه ومباشرته ما هو المنهي عنه وثانيهما
يرد عليه انه لو كان الاجل واحدا لزم ان لا يزيد ولا ينقص كما قال الله تعالى
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون مع انه ورد الحديث بالزيادة
ونحوه لقوله عليه السلام الصدقة ترد البلا وتزيد العمر اجاب عنه بقوله ومعنى
زيادة البر في العمر ان الاحسان والتصدق الذي كان سببا لزيادة في العمر
محمول على ان معناه اكثر الخير في العمر والبركة فيه ولم يلتفت الى غير الاجوبة مثل
ان الزيادة في اللوح المحفوظ لقوله تعالى يمحو الله ما يشا ويثبت ومثل الامتداد و
الفضل في الاجر في عالم البرزخ وغير ذلك مما اجابوا به في هذا البحث لضعف
هذه الاجوبة مستندا باحتمالات العقل وعدم الاشتغال العقلي ورعاية [illegible]
بينها للنصوص القاطعة على انه لا يتقدم ولا يتاخر الاجل ولو لحظة كما ورد
في الاية الكريمة وانما حملناه على التجوز بحذف المضاف وامثاله في امثاله

فصل

في بيان الرزق بمعنى ما ينتفع به في معرفة الرزق في هذا الباب ما ساقه تعالى
الى الحيوان الذي من شانه ان يتغذى به وان يتصف بالمرزوقية فانتفع به او
انتفع ذلك الحيوان عقيب السوق المذكور بهذا الشي المعبر عنه بالرزق على ما اخ...
المصنف فظهر ان كل فرد من الحيوان يستوفي رزقه او كل دابة يستوفي رزقه و
لا ياكل احد رزق الاخر لانه ليس يسوق اليه وقيل ما ينتفع به قاله الحنفية في
موافقة المعتزلة بان الله تعالى ساق الرزق الى الحيوان بغرض ان ينتفع به سوا
كان ماكولا او ملبوسا او مشروبا كالمكان وقد يختص على قول الماكول حلالا
كان او حراما وتقييده المعتزلة على خلاف الحنفية بان لا يكون لاحد منعه من الانتفاع

يعني

يعني احدا من الاحاد سواء كان شارعا او من له الحكم بما تعنه وزاجرا عنه
ليشمل الحرام بعينه والحرام بغيره فيخرج من هذا التعريف الحرام من الرزق فلا يكون
من الرزق عندهم الا الحلال وزاد والاجماع على خلافه يعني لو لم يكن الحرام رزقا كما
زعمت المعتزلة لم يكن ذلك الشخص مرزوقا والتالي باطل لورود الادلة على خلافه و
مع مخالفته النصوص القاطعة من الايات والاحاديث على ضمانه تعالى الارزاق كلها
كقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الاية ولم يخصص بالحلال او الحرام فثبت
ان الحرام رزق مقسوم كالحلال لا يقال ان الله تعالى قد ساق الى العبد كثيرا من المباح
الا ان العبد اعرض عنه لسوء اختياره لانه يتقيد بمحرمات ولم ياكل حلالا ولا حراما
اصلا مع انه من الرزق فانهم جوابهم عنه جوابنا وايضا يتفق ... فيه ان الله
تعالى لا يسوقه بل يشغله المباح لان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فان قلت
فعلى هذا يكون العبد مضطرا الى الخبيث ليكن مباحا فما قلنا قد تقرر في محل الاصول ان الحكم
والحرمة باقيان في صورة الاضطرار فاذا انتفت الضرورة عاد الحرمة
الاصلية وعند جمهور الاية الكريمة ان الله تعالى اعلم من ذاته يتصف بالمرزوقية حلالا
كانت او حراما الا على الله رزقها كما يقال كل حيوان يذبح بالسكين يؤكل لحمه ...
كل حيوان يتصف بالمذبوحية ينتفع الشخص بالسكين وقد جمع ذلك ان فاصله
الشخص هو ان الدليل يبطلان بالتالي لجواز ان تموت ولم ياكل شيئا منه مع تخلف
الحكم فيه لانه يصدق عليه انه دابة ولم يرزق اصلا فاذا كانت
الاية الكريمة بمعنى ... يكون موضوع الكبرى دابة متصفة بالمرزوقية
لا مطلق فلا يجري الدليل في المادة المفروضة فانها ... كالسمك في المثال
المذكور كيف يفرض هذا الشخص بعدم المرزوقية مع انه يتغذى بالبانه ولو لحظ
فانها حصل له وان لم يكن ذلك في حق البعض اشتغاله من الهوا واستنشاقه ايضا
كحصول الغذا بها والتقدير فيها فتم التقريب بان الحرام رزق منقسم كالحلال
كالغنية فيها فالتقييد ليس بسديد حيث ضمن الله تعالى رزق كل دابة فمنها من ماشي

من الحلال او استوفى ومنها ان الحرام المستوفى وعلى الله التكفل بان يصير ملكا لان
فصل في بيان كيفية الاسعار في اللغة الطعام والقسمة تقديره في ان
لا صطلاح السوء تقدير ما يباع به الشيء وتقويمه وتقييمه ثمنه على ما جرى العادة و
يكون غلاء احيانا ورخصا احيانا باسباب من الله تعالى كالزلازل المطرية وقته مع
نصابه واكثر مع وقته مع الاحتياج اليه وغير ذلك مما لا نعلم او الكاذب
والعلل ومن الله تعالى باسباب ظاهرة ما منه تعالى فالمسعر باسمه والرخص هو
الله تعالى وحده لا يختص بتسعيره بحسب الرخاء الا انه يلزم على الولاة والحكام
ان يعينوا اسعار البلاد عن حيل المطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون
واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون والمدكرين منهم والمحتكرين بانتظار القحط و
المبايعين بالغبن الفاحش من غير تحقيق بارتع الارباح فصل في بيان الوجوب
على الله تعالى هل هو جائز عليه تعالى ام لا اتفق اهل السنة والجماعة على انه لا يجب عليه
تعالى شيء لان الوجوب حكم من احكام الشرع وحكم الشرع لا يثبت الا بالشرع ولا حكم
على الشارع عقلا وعادة ولان تاركه يستحق الذم عرفا او من المستوجبات فان
استوجب كان الله تعالى ناقصا في ذاته ومستكملا بغيره وهو منزه عن ذلك فثبت
لا يجب عليه شيء خلافا للمعتزلة ومن تابعهم فانهم قالوا المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا كثيرة و
لم يجعلوا اعمال الاعتراض والتخيير معنى الوجوب لان من شرط الوجوب كون
المكلف قادرا على اتيان المامور به فقدرته تعالى اتم من قدرة المكلف والكل
منها ولانه مفيض الخير والجود لا يتخلف عنه الفيض والاحسان فوجب عليه
الاصلح والانفع لعباده ولا يجوز تركه بوجه من الوجوه لان تركه بخل او سفه
وهما لا يجوزان عليه فوجب الاصلح والانفع لا يقال انه لا تاركه يستحق العتاب
وان كان مستحقا بالذم والطعن فلذا الحكم في اسناد الوجوب عليه تعالى
ومن اوجبه على الله تعالى على قسمه اقسام الاول اللطف والثاني الثواب
على الطاعات والثالث العقاب على الكبائر قبل التوبة والرابع الاصلح والخامس

ان

ان لا يفعل القبيح عقلا واراد بالمرء تفصيل افعاله يعني اللطف وهو ان
يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
فهو واجب على الله تعالى لان منه يحصل الغرض من التكليف وترك المعصية او
يحصل للمعصية القبيحة وذلك لا يجوز عليه تعالى فيجب اللطف لانه يحصل
به الغرض من التكليف فيكون واجبا فيجب ان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاللطف ايضا واجب على الله تعالى وايجاد
العباد اشارة بقوله ولان الواجب لا يتم الا به اي لان الواجب وهو التكليف
لا يتم الا به فثبت ان اللطف واجب على الله تعالى فكذا قالوا ثقلا عن ارائهم
فيجب على هذا التقدير ان لا يبقى في الدنيا كافر ولا فاسق اصلا وايضا ان
لا يبقى عصر من عصر الانبياء والاولياء مع ان زمان الفترة مسلم عند الكل
على ان ذلك التقريب وهو اللطف ممكن في نفسه والله تعالى قادر على ايجاد كل
الممكنات فيمكنه ابتداء وايجاد ذلك الوسط فيكون ايجاد الوسط عبثا كما زعمتم
فلزم ان لا يجب عليه شيء اصلا ومنها العوض ان النفع الخالي عن التعظيم وان يقابل
في مقابلة الالم وغيره من المصائب والمضار بين الاجزاء ان الاجر والثواب واجب
على الله تعالى لان تركه ظلم والله تعالى منزه عنه فيجب العوض فقلنا ان الله تعالى لطف
كثيرة لا تكاد ان تحصر من النعم السابقة على العمل وسائر العباد ولا تكاد في بعض هذه
النعم السابقة ابتداء فكيف يقصر المكافات فيقتضي العوض في مقابلة الالم على
طريق الوجوب واختلفوا في وجوب تكفيره او كون المعوض من الالم وجوبه
وسقوطه التي تحت من الذنوب واختلفوا ايضا في انه عوض الكفار والفساق وغير
المكلف العاقل كالصبيان والبهائم فهل تلك العوارض في الدنيا او تكون في الآخرة
وايضا اختلفوا انما البهائم الا تدخل الجنة اولا والا كيف ينبه الالم اولا ومنها
الاصلح للعباد في الدين عند الاكثر منهم قيل في الدنيا واجب ايضا كما الاصلح
في الدين ولا خلاف فيهم وبهذا اهل السنة في الاقتدار والتكفير من الله تعالى بالاصلح

للعباد الا انه تفضل واحسان منه تعالى عندنا وهو واجب عندهم لا يتركه
بخلوه وسنه حاشاه من ذلك فسبحان الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فقد
زوروا عظيما مع سخافة ادلتهم فيلزم ان لا يخلي الكافر المستحق العاجز المبتلى
والمهان وان لا يخلد الكافر في النار مع انه محكوم بخلوده ومرتكب الكبائر من اهل
الايمان وان يثيب المحسن والمطيع في الدنيا ابدا ويتبع المسيء والعاصي فيها ابدا
اصلا سيما الملهب عليه النعمة وان لا يرحم ولا يلطف الله على الرفع البلاء الذي هو
من المفاسد التي هي من لوازم الاصلح فلا يثبت الوجوب عليه تعالى بوجه من الوجوه
واما العقاب على الكبائر من قبله تعالى وليس في استقباحه انفع ولا في اسقاطه
فيه ونقص والخير عفوه كان حسن العفو والصفح في الشاهد عقلا وجب عندنا و
ان لا يحسن ان يقبح عقلا قياسا على الشاهد بالغائب فقد عرفت فساد ذلك
فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى عقلا ووجب عليه فلا يجب ما ادعيتم على ما ذكرتم

فصل

في بيان المسئلة المختلف فيها وهي تغاير الاسم والمسمى والتسمية وتغاير ذلك لا يذكر
ضروري ان يدعى كما ذهب اليه الاشعري ومن تبعه محتجا بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى حيث حمل على تغاير الاسم المسمى او التعدد وغير المحال في الشيء الواحد وبه اجاب
والى ذاهب الى انها منقسمة بانقسام الصفة الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما
ليس هو ولا غيره واما التسمية فغير الاسم والمسمى لان النسبة وهي غاية متغاير قطعا
وما قيل الاسم هو نفس المسمى وعينه وهو مذهب الحنفية ولهذا اورده بصيغة
المجهول والتسمية غيرها اي غير نفس المسمى وما غيث البحث باعتبار النفس لو بيانها من
المذكورات اريد بالاسم المدلول بغير مدلول المسمى خارجا لا مفهوما والمستدل ابان
بان اسم الشيء هو مدلول اللفظ الذي وضع للدلالة منه ذاته المجرد عليه هو
لا نفس ذكره اللفظ بالمحمول ومشعر الى الاسم الشيء مثل اضرب زيدا ولو كان الاسم
هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل عليه اذ لا يلزم الحكم بالمواصلة بين الاسم
والمسمى اتحاد في الخارج فثبت ان الاسم هو مدلول اللفظ كما في اضرب زيدا وزيد

[Margin gloss:] اي تحت
المسلمين بالاسقام والالام وان يكون الاصلح ان لا يخلق الكافر في النار
اي يكرم ان يكون الاصلح لهم الخلود او لو كان الخروج اصلح لفعله
ومن الكفار الخلود ليس لهم باصلح وان لا يمت
... الدعاء لدفع البلاء
الفصل التاسع في تغاير الاسم والمسمى وبيان الاسماء الحسنى

ضارب فثبت ان عين المسمى فاسجا لا مفهوما والا لما دنا بتوحيد الله تعالى بقولنا
لا اله الا الله فلو كان الاسم الذي هو اسم الله غيره اي غير ذاته لكان حصول التوحيد
بالكلام لا بالذات ويكون الضلال والشقاق فان قلت الاسم حروف واصوات فكيف
يحكم بانه الحروف والاصوات دون ذات في الخارج اجاب عنه بقوله وليس النزاع
في اسم هو الالف والسين والميم بل النزاع في زيد وعمرو وبكر وخالد باعتبار
انها موضوعة بازاء الاشخاص المعينة اذا علمت النزاع في هذا التفصيل ثبتت
ان النزاع ليس بلفظي بل النزاع في ان الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه
نحو قولنا زيد كاتب في هذه البلدة وقد يراد به نفس لفظه زيد مرفوع في قولنا زيد
قائم وقولنا زيد مكتوب في هذه الصحيفة وقد يراد به نفس الماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد به بعض الافراد كقولنا جاءني انسان ورايت
حيوانا ويوجبها كان الاصطلاح او عارضها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار
اختلاف واشتباه في ان الاسم الذي هو نفس مسماه ام غيره لا بحيث ان بعضه
يكون مسماه وان لا فغيره وبحيث ان يكون النزاع لفظيا بل ان يراد الكلام الذي يتعلق هو
الاسماء في ان موضع كان اما عينه او غيره والذي يقع قوله تمسك الذي يتعلق بقوله
قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وما ورد في
امثال ذلك ليس على المتنازع كما فسره البيضاوي والذي ان نزه اسم ربك عن الالحاد
فيه بالتاويلات الزائغة واطلاقه على غيره زاعما انهما فيه سواء اذ نزه اسم ربك
عن الكذب اذا اقسمت به وقيل نزه ربك عن السوء وعما لا يليق به فالتسبيح
يقع على ذاته تعالى اسماء فيه ان الاسماء الحسنى وتعددها باعتبار دلالتها على صفات
الثبوتية فلا اختلاف فيه ومعنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به نفس
المسمى وعينه كما في زيد كاتب او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب على ما فصلنا ههنا
ولهذا استمر الخلاف بين كثير من العقلاء فكيفية كالتمهيد في اختلاف التسمية بالاسماء
اسماء تعالى توقيفية ام لا والثاني ارد في قوله واذا اتصف الباري تعالى بمعنى من المعاني

[Margin gloss:] قوله سبح اسم ربك ... الاعلى ولا شك ان التسبيح
للذات لا للكلام ومن
... الحسنى للقطع بان المسمى واحد لكن
النزاع اذ ليس النزاع في لفظ الاسم ... حتى يحتج بما احتج به
... على النزاع فيما صدق عليه الاسم ومعنى
ان الاسم بمعنى ما صدق ... اذا اطلق

[Margin gloss:] معناه
مكتوب ... الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه ... كقولنا زيد كاتب
وقد يراد به المعنى ... كقولنا الحيوان
جنس ... الاطلاق ...
... في الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد ... وعلم ... اذا ورد ... على الكل

المناسبة له تعالى ولم يرد به اذن من الشارع ولا منع به منه ولا ايراد فيه وكان
ذلك الوصف مشعرا بالجلال لله تعالى لا يجوز اطلاقه عليه تعالى لان ما منه
ورد منع وكذا اطلق الجمهور من المتكلمين وجوزه البعض منهم بحيث لا يتوهم
منه النقص والاستواء ومن ذلك لم يجوز اطلاق مثل العارف والفطن لتوهم
الاختلال من الاجلال حيث ان العارف والادراك بجميع العالم الا انه يستعمل [illegible]
المعرفة في الجزئيات الوهمية [illegible] والفطن [illegible] ويوهم
الاشتقاق والله تعالى ما يستقل انصافها ولا يجوز اطلاق مثل الحارث والزارع لعدم
الاجلال فيها وفي امثالها ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات
الوجودية وباعتبار الافعال وباعتبار السلبية وباعتبار الاضافات
الى الاثار ولا خلاف في امتناع ما يكون الاطلاق باعتبار الجزء والمكان والجهة
وغير ذلك مما يوجب التركيب والحلول والنقص والانتقال والحدوث منه ما هو
باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الصفات من غير اعتبار
صفة دون صفة وان كان الاله اسما موضوعا للمعبود مطلقا باعتبار وضع
اللغة ولا ينحصر اسمائه تعالى في تسعة وتسعين كالحنان والمنان والديان وغير
ذلك مما لا يحصى الا الله سبحانه [illegible] السالفة [illegible] فاقهم في قوله عليه
السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة [illegible] عليه السلام
اجاب عنه بقوله والحديث الشريف لا يدل على نفي الزيادة لان ذكر الشيء لا ينافي
ما عداه كما تقرر في موضعه ولو سلم يدل الا ان العدد [illegible] على نفي الزيادة منه كما
هو المستفاد من استعمال العدديات يحمل ذلك الحديث الشريف على ان من احصاها
دخل الجنة في موضع الوصف بكونه دخلها وسببا له فقول لا في موضع الحكم فلا
قطع على الانحصار **الباب السادس** في بيان ان السمعيات اي المسائل التي يتوقف
ثبوتها على السمع اعلم ان الدلائل النقلية هل تفيد القطع ام لا ذهب مشايخ
الحنفية الى ان بعضها يفيد القطع مستدلا بقوله [illegible] مرتبة وشهد

شاهد منه حيث اخبر بشهادة الرسول الشامل على دليل الشيء وبيان الاشياء المتواترة
في عصره عليه السلام في العالم التي وراء مشاهد المستقبل الان فيا واحد منها في تلك
الزمان فيما نعلم التواتر المتواترة المنقولة الينا باسم معانيها يحصل القطع بحيث
لا يبقى شبهة اصلا كالصوم والصلوة وغيرها دخالفة الاشاعرة بانه مبني على اللغة
والصرف والنحو والتخصيص والتقديم والتاخير والنسخ والمعارض العقلي
وهي ظنية لان الوجوديات [illegible] على عدم التواتر واما
في العمليات فلان مبناها على الاستقراء وهو مفيد للظن [illegible] ان
الوضع ما هو معلوم بطريق التواتر واكثر قواعد الصرف والنحو في المفردات
والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة ونفي المعارض
العقلي حاصل عند العلم بالوضع لا الارادة وصدق المخبر على ان الحق في افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض لا على العلم كما زعم في حكم العام ما
[illegible] ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه التخصيص وانه المخصص فا
لصواب ما قال الحنفية ان بعضها اي بعض الدلائل النقلية يفيد القطع اليقين
وفيه فصل يعني تسعة عشر فصلا **فصل** في مبحث النبي والرسول والفرق بينهما
بالعموم والخصوص النبي مطلقا انسان بعثه الله تعالى للتبليغ ما اوحي اليه من ربه
وكذا الرسول في عرف الشرع من غير تفرقة بينهما وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب
ويقابله النبي فالرسول خاص والنبي عام بالمعنى المصطلح والبعثة لطف من
الله تعالى وفضل منه تعالى يتضمن مصالح كثيرة ومنافع عظيمة لا تعد ولا تحصى ولذا
ورد في الاثر جزى الله تعالى عنا محمدا صلى الله عليه وسلم بما هو اهله وتلك المصالح
معاد كما عضد العقل ومعاضدته لادراك حسن الطاعة وقبح المعصية
ورفع الاحتمال اي الاستواء عند العقل في الفعل وقبحه وبيان المبهم عند
العقل [illegible] وغير ذلك كتعيين المواقيت لاداء الفرائض وتعليم العلم
بالمواريث لكيما العقل فان الانسان مدني بطبعه والمدني عبارة عن اجتماع

الناس وذلك موقوف على المعاوضة والمعاونة والمعاضدة ولا يتم
هذه الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل احد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من زاحمه فيتعدى الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقتضي ذلك
التنازع والتشاجر ويختل امر الاجتماع فمست الحاجة الى العدل ولا بد من شارع
يضع ويبين ذلك العدل والقسط ويفرض الشرائع على ما ينبغي بان يوجب الامتياز
الا لكل عند الملك الغني العليم الخبير الحكيم ويعرفها ان يعرف تلك المصالح
من جانب الحي القيوم النبي المبعوث بحسب الاجازة من الله تعالى اياه او يخلق
اسم العلوم فيه من غير كسب وتعلم ولا رياضة وجهد منه ولا مجاهدة خارجة
لا ناظمه ابدلاه وعنصره بفضل من الله تعالى وموهبة منه على من اصطفاه
من عباده يحصل من البيان بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب
عليه ومنافع التكليف كثيرة وفي بعض النسخ اكثر من مضاره ان يا نقطه الاذكار
من ان يحصى وانفع من مضاره الظاهرة كثيرة تعالى ولكن من المصالح كثيرة
الآية وان خفيت تفاصيل البعض من منافع التكليف على البعض من المكلفين
كهيئات اركان الصلوة واركان الحج ونحوها كالزكوة والصوم واراقة الدم
في جميع التوابيت وطريق ثبوتها يعني ان طريق ثبوت النبوة له المعجزة ان ظهر
وهو امر خارق للعادة كالكرامة للاولياء الا ان يخلق الله تعالى مقرونا بالتحدي
وهو اعتقد من المعارضة المصطلح وهو الاتيان بالبرهان لالزام الخصم الا الدعوى
اظهارا لكون المطلق باستمرار باداعاء النبوة والبعثة من الله تعالى وقيده
البعض مع عدم المعارضة وانما قلنا ان المعجز قد يكون اثباتا لقيد المعتاد
وقد يكون منافيا للمعتاد وانما قلنا خارق للعادة ليتميز المعجز عن غيره وانما قلنا
مقرونا بالتحدي لئلا يتحدى مدعي الكاذب بمعجزة من مضى قبله وليتميز عن الارهاصات
والكرامات وانما قيدوه مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة و
قيل ان قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى وهذا التوقيف

وذكرها هذا ارد لما ... منكر النبوة كالبراهمة وهو انه كيف يعرف المبعوث وما ذا منافع التكاليف مع كونه مقصورة ... كشف السبع طريق وطريق ثبوتها المعجزة ومجيء ... بالحدوث والبناء للنقل من الوصف الى الاسم ... بالتحدي مع عدم المعارضة وفيه امر خارق للعادة ... للتعريف ... الفعل ... لاهل ... كرامات الاولياء ... بعدم المعارضة عن السحر والشعبذة ... انه من ... موافقة للدعوى ... لا يتم ذلك ... للتحدي ... بالله الموفق وقيل

اسم من الاول حيث يشتمل المبعوث نفسه ولم يحتاج الى التحدي به بفضل من
المعارضة والمباهلة والمجادلة والمكالبة لان ذلك الامر يتخصص بالمجاهدة
صدقه على فرض دعواه اما انفسه او الى ان الاقوام المتخالفة التي تعارضوه
ثم ويتكرون اما المحصل الحكم بصدقه لوجود التصديق وتمام سماوي من
تعالى وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة انها تنزل منزلة التصديق من تنزل
فيما يتعارف فيما الدليل على انه رسول هذا الملك وسفير هذا السلطان ان يقدم
ذلك الملك عن سريره ثلاثا فيفعل ذلك الملك تلك الفعلة اعلاما بصدقه
سفيره فانه يحصل به العلم الضروري للناس اليهم بالبداهة والفوق ولا يقدح
فيه ان هذا من الاعجاز ويحتمل ان يرجع الى التعريف الاخير اعتبار ان يكون ذلك
الاخبار كما حصل فيه ان من الرسول المبعوث او اطلاع منه على خافية ان صح
لا يقدح اعتبار كون ذلك الاطلاع على خافية من الاشياء فيخفي بها وعجز اللوازم
عن الاتيان به كتكثير نبينا صلى الله عليه وسلم طعام القليل بجانبه البعيدة
الشريفة كما يبرهن في كتب السير او وضع فلكي من او اوضاع الكواكب وحركات
الافلاك فيجوز ان يكون ليحدث عادة متطاولة فان الفلك الثامن لا يستكمل
الدورة الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون حصول مثل ذلك الامر الحكمي يقبل
هذه المدة عادة دون فعل هذا الحادثة يكون من جملة الباب وهو امتنع بحرى
لا يقدح فيما نحن بصدده وان سلم فلا يجوز هذا الا من شرط التصدي وذلك
ايضا بدل على ان ... اختصاصا به من الله تعالى ... استشهد فلا بالخاتمية من اهل
التنجيم كولادته عليه السلام في سعادة جميع الكواكب ... دون نحس واحد
منها وذلك لا يكاد ان يوجد من حدود ادم عليه السلام الى هذا الايام كما حققه
ارباب النجوم وذلك لا يقدح ثبوت نبوته عليه السلام مع استشهادهم بالخاتمية
او يكون ذلك الامر من اعانة ملك كريم تأييدا من الله تعالى او امدادا منه كما وقع هذا
في الغزوات لنبينا وسائر الانبياء عليهم السلام سيما في غزوة البدر او يكون

دلالتها اي دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة اصلا

الضروري لصدقه من غير ارتياب ولما كان للمتكلم ... على هذا الكلام وفي هذا المرام شبه دقيقة ... في حصول هذا العلم احتمال ان الامام يجدها ذريعة الى ذلك او وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون واحدا اعادة اراد الله باجرائه ويكرر عادة لا يكون الا في دهور متطاولة فلا يكون خارقا للعادة او مقرونا

في خرقه جزئ بتسخير الله تعالى اياه كما هو الواقع في حق سليمان بن داود على نبينا وعليهما السلام او ابتداء او عادة اليه كولادة عيسى عليه السلام من غير اب وحتى ذكر المعارضة كنبوة وايضا انه عليه السلام كما روي انه عليه السلام علم اصحابه او لا علم الرمل ثم سئل منهم هل بقيت في العالم الى الان فما جابوا لمستقصي علم ثم قيل لهم عنده من يجده قالوا في بلدنا هذا عمر اد الرجال هو قالوا فيثاثم سئل عنهم المسلمون منهم هو فاخبروه بذلك وقالوا ان المبعوث قصد فهم وصدقوه ومتوابعه في غير تكلف ومعارضة او فعلها ذلك ابين تلك المعجزة لمانع من الموانع كعبور موسى عليه السلام مع بني اسرائيل البحر المنبع بعدوه من التجاوز بالسفينة او فعلها الباعث كنبوع الماء من اصابع نبينا عليه السلام لو تكون ذلك الا ان المعجز مسوقا لغرض تصديقه بل اجابة الدعوة عليه السلام كهلاك نوح عم او تكونه معجزة لنبي اخر كرفع عيسى عليه السلام وافعالهم السنية كل ذلك لا يقدح فيه فان الاحتمالات العقلية المجردة عن البراهين اليقينية لا تنافي العلوم القطعية العادية المتداولة بين اولي الالباب في كل الباب هذا الذي ذكرناه الى هنا بارخاء العنان في اثبات النبوة على ان الكلام والبحث فيما تعقب التحدي من معارضة قوية يستمر قطعا مع نظر الا اتمام وكنهه الاقدام يعين الاقدام وانه لا تنوير فيه ارغ امر الاعجاز وفصل البن سوى الله تعالى او لا مدخل بشر فيه واعترض عليه بان التاثير فيتيل معلل بنوع المقصد به وعصور التصديق متوقف على كون التصديق غرضا فيدور وهو وجه لزوم العلم بصدق البن متوقف على كونه صادقا فيدور وهو ايضاح واجاب عنه بقوله وعصور التصديق لا يتوقف على كونه غرضا وعلى كون الباعث صادقا ابيدور بل فيلزم الدور بناء على انه ممنوع على ان اظهار المعجز على يد الكاذب قطعي الانتفاء

فصل

في بيان نبينا وثبوت نبوته عم انه محمد عند الجمهور وان جوز البعض منهم الرسول الله تعالى لانه ادعى الرسالة بعد تبرئ النبوة واثبتها بالمعجزات سبيلا اولا انفقه الاول القرآن والثاني الاخبار عن كثير من الغيبات الثالث ظهور المعجزات الكارقة من العادات المعارضة بكارقة لانه ثم فيثبت انه عم ادعى واظهر المعجزة لانه

ثم قد جوزنا ذلك في ظهور المعجزات في غير ذواتهم البشرية

العادة او تقطع بحصول العلم بالصدق عقيب المعجزة من عادة الله التي ما ذكره هنا وانما علماء الكلام عن معارضته وظهر مع فرط الاهتمام بالمعارضة وكونهم احرص ... لكثرة استعمالهم بما يناسب ذلك ونوقد واعيهم ولهذا كان معجزة كل من عيسى ما غلب على اهل زمانه ... كالسحر في زمان موسى عم والطب في زمن عيسى عم ... في زمن داود عم والفصاحة في زمن نبينا ... المعجز عن معارضته سوى لاعجز كونه الا الله تعالى ... مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدد ... التصديق

عرض ان المعجزة دلت على تصديق من الله تعالى فاتم ... سواء حصل من حسن العلم او كلام النفس او غيرها ولا على ...

على انه سمى بل بمجرد اظهار المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه وتصديق الله تعالى اياه من غير استناد الى كلام ... على الاظهار

البعض ... الكذب وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ... في بيان سيدنا محمد رسول الله ... ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب ... وهب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب ... لانه ادعى الرسالة من الله تعالى ... واظهر المعجزة ... وكل من كان كذلك فهو نبي اما الاول فبالتواتر والاتفاق واما الثاني فلدلائل الاول لانه ...

اتى بالقرآن المعجز او لا ببفصاحته وبلاغته بلغاء العرب وفصحائهم مع كثرتهم ووفرتهم وشهرتهم بالعصبية والشدة ولم يطعنوا فيه ان في القرآن والفرقان مع عداوتهم وممارستهم في اسلوبه العجيب ونظمه الغريب وعداوتهم عليه وعلى من جاء به فانسبوه الكل احسنه وعظم قدره وعلو شانه الى السحر في كثرة مخالفته والعجز عن الاتيان بمثل عبد التحدي كقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فاشتغلوا عن معارضته واشتغالهم مع توفر الدواعي منهم يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وما هو البرهان على ان القرآن معجز من كل وجه فالمطاعن التي افتروها في حقه بانه قول شاعر او غير ذلك مدفوعة اجمالا لان هو الجواب بحقيقة التفصيل في منع هذه المطاعن مسطور في المقاصد وشرحه فلم يرجع اليه ونعجبهم في حق نظمه كان في فصاحته وبلاغته لا من المعارضة الحاصلة فيه مع سهولة الفاظه وتراكيبه حفظها ولفظها بالقبول والدارسة والتدبر وانما قيدنا مع سهولة الفصاحة لان العجز عن المعارضة وان كان وافيا بالاستقلال لكن الاعجاز بالحكم المتعارف بينهم ادخل في الاثبات فيطلع القراء بالحرفة والحكم بالمنع عن القدرة على ان تقصانه البلاغة ادخل في العرفة حيث حمل على ذلك والثاني من الادلة على دعوى رسالته باظهار المعجزة لانه عليه السلام اخبر عن المغيبات الكثيرة كقصص الانبياء عليهم السلام مع قصور المؤرخين فيها وغيرهم اذ وغير قصص انبياء كقصة اصحاب الكهف والرقيم ووقائع ما كان وما يكون مع ان ما ينتفي علم لهم في عصره عليه السلام ابعد الفصاحة والبلاغة على التاريخ والقصص وعلم الكهانة فعلم بمجرده على معارضته عليه السلام مع ان ممارستهم اياها وكقوله تعالى وعد كم الله مغانم كثيرة وقد وقع ذلك عند فتح مكة المكرمة وقوله تعالى الم غلبت الروم وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقد وقع كل ما نطق به القرآن وكما قال النبي عليه السلام في حق ... ان كان في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان الذي سنذكرها صدور عنه عم في غزوة ... على كرم الله وجهه تقاتل بعدا ...

مع سهولتها فان معارضتها لم تكن سهلا بل لا يمكن اتيان الكلام ...

بالصرفة كما قال البعض على ان الصرفة ولو وجد لاحاد بالصرفة لكان الاستبعاد لا بكون في علو طبقة البلاغة لانه لانه كلما كان ابلغ في البلاغة كان بعدم تسهيل المعارضة ابلغ في خرق العادة والثاني لانه اي بالقرآن اي اظهر المعجز لانه

المعبيات الماضية كقصص موسى ويوسف ... والمستقبلة اما الماضية فهي ... وركون عليهم السلام وعيسى ونوح ولوط عليهم السلام وعلى نبينا الصلوة والسلام علم بها صلعم من غير سماع من احد واما المستقبلة ... كما في الم غلبت الروم ... لا يخلف الميعاد ... الحمد لله الذي ... ليظهره على الدين كله ... ومنها ما يروى ورد في الحديث كما قال لعلي كرم الله وجهه الكريم تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ... الى غير ذلك والثالث لانه

وانه سيظهر الا وقعة صفين بين العساكر والمارقين من اقتل الخوارج وقوله عم
مخاطبا لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم الصفين الى غير ذلك
من المغيبات كاخباره عليه السلام يوم موت النجاشي وموته مقام الصحابة حضورا
على الحبشة النجاشي وخرج بهم الى المصلى ثم اخبر انه مات في ذلك اليوم والثالث
منها على دعوى النبوة الا انه ان شاء ظهرت منه عليه السلام خارقة عن العادة
المألوفة لولادته عليه السلام مختونا من غير احتياج الى المحاس ومسرورا من غير
احتياج الى قطع السرة مع خاتم النبوة بين كتفيه عم روي انه عم ولد واضعا
اصابعه على عينيه لئلا يرى شيئا من غيره والاخرى على سوأته لئلا يرى منه عليه السلام
شيء مع ما كان فيه عم من الارهاصات الجلية والكرامات العلية الجلية مبصرا
من خلفه كما كان مبصرا من امامه وقدامه كما هو المتعارف بلا زيغ منه وكونه عليه
السلام ثمانية ونحوها الامور الثابتة في صفات الكمال مع الحالي وحسن الخصال
كما قاله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وكونه عليه السلام مستجاب الدعوة اذا دعا ربه
فاستجاب له من حينه وما ظهرت من الامور الخارقة للعادة كخروجه الاوثان
تزلزل اصنام على وجوهها المعبودة في الارض وسقوط شرف قصور الاكاسرة
وقيام بها ليلة ولادته عليه السلام اعلانا بطلوع مشرق انواره عليه السلام
ايذانا بسطوع شرائع احكامه وتظليل السحاب عليه كيلا يتأذى من حر الشمس
وانشقاق القمر ليلة التحدي بالمكة وانقلاع الشجر امتثالا لامره عليه السلام باستحضار
منه وتسليم الحجر عليه عم في مكة على ما فصل في السير وحنين الجذع اي الجذع
روى عن جابر رضي الله عنه كان النبي عليه السلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري
المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صلى الله عليه وسلم وصاحت النخلة التي كان يخطب
عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلام فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن
انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف
وتسبيح الحصى في يده عليه السلام وغيرها من المعجزات التي لا يمكن احصاؤها والشاذة

المسمو

المسموعة وغيرها على ما فصل في دلائل النبوة والسير وكتاب الشفاء فليراجع اليها
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التورية حيث ورد فيه في السفر الخامس
جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران اشار به
الى ان عيسى عليه السلام سكن في ساعير بقرية تسمى ناصرة وفاران في طريق مكة على
يساره ربه بانزال الكتب الثلاثة الزبور والانجيل والفرقان ومن نصوص الانجيل
حيث ورد في الصحاح الرابع عشر ان اذهب بكم ثم ابي حتى يعلمكم ويعطيكم فار
قليطا ليكون معكم الى الابد انتهى انفار قليطا روح الحق واليقين ومعناه كاشف
الخفيات وهو محمد صلى الله عليه وسلم وايضا ورد في الخامس عشر اما فار قليطا
روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته
لكم ثم قال عليه السلام واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا
به انتهى ونصوص الزبور حيث ورد فيه تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك
مقرونة والامم يخرون تحتك ثم قال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل السنة
في حلم الناس انه بشر بعث ابعث محمدا صلعم ثم في جعل الناس انما عيسى عليه السلام بشر
مثلك لا علم ما ذكره البيضاوي في تفسيره اسميا ومن شواهد الافضلية ١٢٦١
لانصاف لا المتمرد من ارباب الاعتساف ما اجتمع فيه من الكمالات العقلية الظاهرة
والباطنة وما اشتمل عليه شريعته في كل باب من المحسنات النقلية والعقلية وظهورها
اي ظهور هذه الشريعة المحمدية ورجحانها على سائر الاديان كلها مع قلة الاعوان
والانصار في اوان الابتداء بالعمل بها اشتهر على انه هو الحق من عند الله العزيز
الحكيم لا مرية في حقيته ولا مرية لا انكار في حقيته واسوة العباد الى التسليم وموجب
نظم التكميل وغايته منقبة التكرير المعاند بين الظهور في النسخ مطلقا سواء
كان في شريعته او في شرائع من قبله وتقرير شبهته ما ابهم الاعتراض عليه في شريعته
اعلم ان النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى انه في
وقت كذا الا انه تعالى اطلقه ولم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره التأبيد

ابتداء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى الظاهر
الاستمرار وبيانا محضا في حق الشارع بمن ان النسخ فيه جهتان فمن حق الله تعالى
بيان محض لانتهاء الحكم الاول وكان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا وفي
حقنا تبديل لانه لما كان ظاهرا لثبوته وخفيه شرائط وهو جائز عندنا بالكتاب
كقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الآية خلافا لليهود فانهم
تمسكوا بان الامر دليل على حسن المامور به والنسخ دليل على ضده وذلك يوجب
الجهل المستلزم محال بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب عنه
بان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل
منه ثم من جوز النسخ قبل التمكن من الفعل واما عندنا فلا يجوز ذلك مستقيم لا لانه
يلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد اللهم الا ان يتكلف بعقد يقتضب كان
فيه ولو في واحد من المامورين فيستقيم حينئذ ثم النسخ يجوز فيما سوى ما هو
لا مطلقا من الاديان والاحكام كسائر نسخ النصوص في الشريعة بما يحكوه الى
بالبعث ابد الآباد الى قيام الساعة وهو اراد بهذا التقييد الاحترا عن اليهود في زعمها
لانكارهم الانبياء بعده او عبارة عن طول الزمان بعد تسليم صحته وهو التأويل
شايع في النصوص فلا حجة لهم فيه لما تقدم من النص والاجماع بعد ثبوت النبوة
والرسالة على انه مبعوث الى الثقلين من البشر كافة بل انه عليه السلام مبعوث الى
التعميم من الانس والجن بما نبه لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايضا تواتر النصوص والاجماع على انه لا نبي بعده
عليه السلام وهو خاتم الانبياء عليهم السلام ولا ينسخ لشريعته الى يوم القيامة كما
قال الله تعالى وخاتم النبيين الآية والنص واجماع الامة حجة لنا ولا بد لالزام المنكر
من دليل مقنع فلهذا نقول ان الحكمة اما علمية واما عملية بحسب الحاجة باقتضاء الحكمة
الالهية البعثة من اجل ذلك الحكمة لعباده فبعث الله تعالى موسى عليه السلام
وقضى الحكمة العلمية ثم قضى عيسى عليه السلام الحكمة العملية فلم يبق لهما شيء الا الدلالة

الزمان فانكر ... طول الزمان بالتأبيد والدوام كما ورد في التوراة في عتق العبيد لقرصه العبد عتيه بعد ... سنين قال ... ويستخدم ابدا ... وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وكلمه رسول الله وخاتم النبيين والاجماع

افضل فيتضمن ان يبعث نبي يجمع بين الحكمتين وقضى بمقتضاهما معا فبعث الله
سبحانه وتعالى من كمال لطفه وغاية كرمه محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم ليقضي بهما جميعا
فقضى عليه السلام بمقتضاهما كما قال الله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين على وجه يستقل احتمال اصل تغيير له عليه السلام فهو خاتم النبيين واما مجيء عيسى
عليه السلام ونزوله من السماء في آخر الزمان كما ورد في الآثار فكان متبعا له
عليه السلام وخليفة منه لا محل له احكام الشرعية باجتهاده من القران والسنة
الى امته عليه السلام واحتراما للامة خير الامم عليه وعلى آله ازكى التحية والسلام
فله الحمد في الاولى والآخرة وانه عليه السلام وامته خير الامم افضل الانبياء عليهم
السلام بلا خلاف وامته خير الامم كما قال امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا واختلفوا في الافضل بعده عليه السلام فقيل
آدم عليه السلام وقيل ابراهيم عليه السلام وقيل موسى عليه السلام وقيل عيسى
عليه السلام والمعراج حق الكتاب او دل القران على معراجه عليه السلام من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى كما قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الآية واجماع القرن الثاني من التابعين وفضلاء القرن
الاول من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على انه يثبت المعراج في اليقظة
دون الرؤيا وبالجسد الشريف دون الروحانية فمن انكره فقد انكر النص والاجماع
فيها دابا بالله تعالى من عاقبة امره والخبر المستفيض الحديث المشهور على كونه
الكون عروجه عليه السلام الى السماء ارسله الدنيا دال على ثبوته وانكاره
بدعة وضلال لا الا انه الاول وقيل في الواحد بعروجه عليه السلام منتهيا الى
الجنة او الى العرش او الى طرف العالم وهو سدرة المنتهى ونحن نعرفه ولو كان ثبوته
بالآحاد ولا يبعد ذلك فمن اصطفاه الله تعالى من اشرف العباد لان هو الايمان
للنبي بالذوات **فصل** في بيان شرائط النبوات من شرائط النبوة المذكورة
عند الحنفية مستدلا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم حيث

وقيل بل ... الى ... الانبياء ...
... صح
خاتم الانبياء

آدم لكونه ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة الزهادة والعبادة وقيل موسى وعيسى من اولي العزم الا انه في معراجه الى ... الخلاف في انه كان في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او مع الجسد او في المسجد الاقصى فقط او الى السماء او العرش فذهب كل طائفة الى شيء منها والى الاخير ذهب ... الاقصى ... واجماع القراء

او الى طرف العالم وقد اشتهر انه عليه السلام ... في السموات من العجائب وما شاهده من احوال الانبياء كذا السماء والعرش ... صاحب الفصل الثالث في ... السماء

قد علمت ان الارسال ماكان الا للرجال لا للنساء فينبغي نبوة المرأة وبان المرأة
لا تصلح للنبوة اصلا خلافا للشيخ ابو الحسن الاشعري حيث استدل بقوله تعالى
واوحينا الى ام موسى الاية فان الايحاء واقع اليها وهو من خصائص الانبياء عليهم السلام
فثبت انها ليست بشرط بل انها واقعة في اربع نسوة مريم والسيه وسارة وهاجر
وزاد البعض ام البشر اعني حوا وام موسى ويصرح بهذا الدليل اشتراك اجاب الحنفية
بانه اذا كان دلالة قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا قطعيا لا يحتمل التاويل
بخلاف ايحاء ام موسى وغيرها اما بواسطة البشر المبعوث في ذلك الزمان او على البعث
اليها ملكا لا على وجه النبوة بل على طريقة بعثه جبريل عليه السلام الى مريم في قوله تعالى
وارسلنا اليها روحنا وبلغ ذلك الملك اليها واوحى الى ام ربكة الى النخل بان او
اوقع الله تعالى في قلبها فرجة جارية على ان تقذفه في التابوت ثم تقذف التابوت
في اليم الى غير ذلك فهي غير ما ينبغي هذا وعدم الاشتراط ثبت المدعي باشتراط
الذكورة وعليه التعويل وكمال العقل وقوة الرأي متمسكا بقوله تعالى في قصة
موسى عليه السلام فلما بلغ اشده ارسلناه الذي لا يزيد عليه نشوه وذلك
من ثلثين الى اربعين سنة فان العقل يكمل ح وورد انه لم يبعث نبي الا على راس
اربعين واستدل بان يحيى عليه السلام اوتيناه الحكم والنبوة وعلما باليدين كما
فسره المفسرون البيضاوي وعليه رحمه الله والسلامة عما ينفر عنه الطبع السليم
من الاعرج ولا عداوة ولا حسد لان كثيرا من الكفار ينفرون من الانبياء
عليهم السلام لمحض عداوتهم وعنادهم لا لما هو عيوبهم بالحقيقة فلا عبرة لتنفرهم او
السلامة عما يخل بالمروة كقطع الرحم والرعنة والخساسة والسفاهة ويخون فكذا
البعثة بغير كتمان الحق مثلا لان حكمة البعثة لاظهاره واجرائه واسموا لتنفيذ
شريعته بالاستقامة كما قال الله تعالى فاستقم كما امرت ثم المختار عند الاخيار بعد
الاختلاف بينهم في ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الصغائر وعن السهو والنسيان
باستنظار انهم انسان فمن الشرع من جوزها بل الكبائر لكنه مرجوح وعدم منعوا

تعمد

[حاشية: كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ... والسلامة عن كل ما ينفر كالبرص والجذام وما يخل بالمروءة كالاكل في الطريق والحرف الدنية وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقوله الاية ثم المختار ... الاسلاف]

[حاشية: ... واليه ... باء اوحى ...]

تعمد الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر والاشاعرة منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا
سهوا او لا عمدا واذا علمت هذه الاختلافات فالمختار ان الانبياء عليهم السلام
معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ ومن الكفر والشرك قبل
البعثة وبعده بطريق الاولى وعن تعمد الكبائر مطلقا وذلك ثابت سمعا
عندنا كقوله تعالى مخاطبا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين الاية اذ الذنب ظلم والمذنب ظالم فلا ينال الظالم
منصب النبوة لا ابتداء ولا دواما لان منطوق الاية وان كان ظنية عند
البعض لكن مفهومها برهانية فيكون ثابتا بطريق البرهان وعقلا ثابت عند المعتزلة حيث
ان الكبيرة مستحقة العذاب والصدور الكبيرة من الانبياء كان ذا معصية
اشد العذاب لان درجاتهم في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور
الذنب عنه افحش فكان عذابه افحش واشد قياسا على صدور الكبائر
ضعف حدود الامة على ان عذابهم قبيح لان ايذاء النبي حرام فلا يجوز في حقهم
عليهم السلام تعمد الكبائر مطلقا وعن الصغائر المنفرة عنهم ايضا نعم غير المنفرة
للنفس ايضا ان ثابت عندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وعن سهو الكبيرة ايضا
اما سمعا عندنا وعقلا عندهم وذلك ان بيان ذلك انما نفوا عنهم عليهم السلام
هذه الامور كلها لئلا يلزم ما هو منتف عنهم قطعا وجوب اتباعهم في
ولو فرض صدورها عنهم لكانوا ظالمين اما لانفسهم او لغيرهم وكانوا
ظالمين لا يجوز اتباعهم بل الاتباع لهم حرام لان الله تعالى نهى عن اتباع الظلمة
... ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية ورد شهادتهم ان لزم رد قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية واللازم باطل والا لكانوا ادنى حالا من عدول وذلك
باطل بالاتفاق ووجوب زجرهم ومنعهم علينا عند اهل السنة على الله تعالى عند المعتزلة
واستحقاقهم العذاب بمقدار عصيانهم الموقتة واستحقاقهم الذم في الدنيا و
عدم نيلهم عهد النبوة كما مر في قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك ما لا يخفى

[حاشية: وذلك اي كونهم معصومين عما ينافي مقتضى المعجزة لئلا يلزم اتباعهم ... لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ... وبالاجماع ورد شهادتهم ووجوب ... فسقهم ... وايذاؤهم ... واستحقاقهم ... الذم لقوله تعالى ... مع استحقاقهم الرحمة والمغفرة ...]

[حاشية: السلام كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ... وكونهم من حزب الشيطان وعدم كونهم مخلصين وغير ذلك ... وطهر ... تعالى]

[حاشية: ولعده]

لعموم شانهم وعظم قدرهم كلها منتفية عنهم عليهم السلام ولو فرضنا جواز واحد
منها لزم ثبوت ما هو منتف قطعا فاللازم باطل وثبوت الملزوم فلزم العصمة
عن كلها وهو المطلوب فان قيل وما نقل من خبرهم وصدوره عنهم عليهم السلام و
توبتهم الى الله تعالى في القرآن الكريم فهو اما محمول على الاجتهاد وبعضها افتراء
محض ولو سلم ما صح منه ان ما نقلوه من صدور الذنب عنهم فعلى السهو ان
محمول عليه او محمول على ترك الاولى من المباحات مع ان حسنات الابرار سيئات
المقربين او محمول على ما قبل البعثة وهو جائز عند البعض فلا ينتقض في ذلك ما
اشتباه والايات التي ذكروها ايضا اما على الادعاء لا انها مؤولة وتفصيل البحث
المذكور في كتاب الشفاء فان قيل هل حكمت الفرقة بين النبي والرسول والافضلية
بينهم عليه السلام فهل ذكر ها عدة هولاء عليهم السلام من التوقيف فقيل والاولى
ان يحصر ولا يقتصر عددهم وان ورد في الحديث الشريف ان عدد الانبياء
عليهم السلام مائة الف واربعة عشر الفا وعدد الرسل عليهم السلام ثلثمائة وثلثة
عشر اقتداء بقوله تعالى منهم من قصصنا عليك كما مر عليه السلام ومنهم من لم نقصص
الاية فثبت انهم ليسوا منحصرين في ذلك العدد لان الذكر لا يدل على الحصر فصل
في بيان عصمة الملائكة اعلم ان العصمة تعريفها الاول ان العصمة ملكة تمنع صاحبها
عن الفجور ويتوقف على العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي وبذلك تكون
الملكة في الانبياء عليهم السلام بتتابع الوحي على التذكير بذلك العلم ويتطلع الامر
فيه عليهم السلام بتاييد تلك الملكة ليرغب الى الطاعات المرضية ويرغب عن
الاثام المنفرة ويرهب منها وهذا المختص بالانبياء عليهم السلام والثاني هو كون
الشخص بحيث يمتنع منه الذنب بخاصية في نفسه او بدونه وهذا التعريف يشمل الملائكة
ايضا ويوافق في شانهم العلية ولهذا اختلفوا فيها والجمهور على عصمة الملائكة
بعمومهم لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهذه الايات تدل على انهم معصومون

وفي الحديث ان الذي ... عدد ... لا ... (هامش)

عن الذنوب كلها صغيرا او كبيرا وهو مذهب واختلف بعض الناس الذين لا اعتقاد
لهم في ذلك واحتج المخالف بقصة ابليس عليه اللعنة مع كونه من الملائكة اخذا من
قوله تعالى فسجد الملائكة الا ابليس فيقتضي الاستثناء انه منهم فلا عصمة لبعضهم
وهو واحد وايضا احتج بقصتهم ان اعتراض الملائكة في حق آدم عليه السلام
واستبعادهم جعله خليفة ان يستبعد وابا بجعل الله تعالى خليفة منه جارحة
كما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وهو لا يليق الا بالاستخلاف
ونحن نسبح او نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا القول هو المعنى ليس الا اعتراض
على الله تعالى وهو من اكبر الذنوب فكيف يتصور لهم العصمة جميعا ورد احتجاجهم
الاول بان ابليس عليه اللعنة كان من الجن وعده تعالى من الملائكة بجميع الاشياء
تغليب والتغليب شايع في الكتاب فلا يكون حجة لهم ورد الثاني بان هذا القول ادا
في موضع الاعتراض منهم بل ان قصدهم التعجب والاستفسار عن حكمة الاستخلاف
من لا يليق مع وجود الاليق بالاستخلاف او علموا انهم معصومون عن الفساد
والذنب وان بني آدم متهمون بالبغي والطغيان وذلك اعلم اما باطلاعهم
اللوح المحفوظ واما بالتجربة منهم قبل خلقة آدم عليه السلام في افساد واهل الجن
مثلما قالوا ولم يكن الاستبعاد منهم حتى يلزم الاعتراض على الله تعالى فلا ينافي
العصمة فثبت لهم العصمة على ما ادعيناه فان قيل ما نقول في قوله تعالى وما انزل على
الملكين ببابل هاروت وماروت قيل لا [illegible] السحر [illegible] الذنب [illegible]
بانهم لم يكن [illegible] تكليف [illegible] العصمة [illegible] وانما تعذيب هاروت
وماروت لمعاتبة محمول على المعاتبة دون التعذيب على قراءة فتح اللام وعلى
تعبيرهما بالتاويل والكناية من الرجل الصالح ومع ذلك لم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد
[illegible] بتعليم [illegible] السحر مع تنبيه وتحذير منهما كما قال الله تعالى وما يعلمان من احد
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وذلك التعليم الواقع منهما ابتلاء من الله تعالى و
امتحان منه تعالى اما المعلمين واما المتعلمين من الناس فلا يلزم من هذا الوجه اسقاط العصمة

من الملائكة بدليل هذه الاسماء منهم ونحسبهم (هامش)

آدم ومن نسله ... لا يفسد فيها ويسفك الدماء (هامش)

خلقه ... الاستكبار ... عن امر ربه وعده (هامش)

تغليب لكونه ... واحدا ... الاعيان ... (هامش)

وماروت ... السحر ... (هامش)

سيما وقد ثبت لهم العصمة فكيف جوز انه قرئ بالملكين بكسر اللام على ما فسروه فلا يرد
الا بعد اعتراض بهذا التوجيه اصلا فثبت المدعى ثم لا يبعد ان يعد ما نحن فيه من الاختلاف
في عصمة الملائكة اختلاف في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة فذهب
جمهور اصحابنا والشيعة اي اصحاب الشافعية والشيعة على ان الانبياء عليهم
السلام افضل من الملائكة والملائكة افضل من غير الانبياء من البشر فعوام الملائكة افضل
من عوام البشر خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي
من اصحاب الشافعية من الملائكة المعصومية وهو الان افضل من الانبياء دون الملائكة
الارضية وبالغ بعضهم من اهل السنة وهو الشيخ ابو منصور الماتريدي حتى ان ذلك
البعض بالغ في تفضيلهم حتى فضل عوام البشر وهم الانبياء عليهم السلام على عوام
الملك وهم رسل الملائكة كجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل عليهم السلام وفضل
عوامهم اي عوام البشر والاتقياء والاولياء على عوامهم من غير المقربين ونص قاضيخان
على انه هو المذهب وقال ابو الحسن النجاري افضل الخليقة بعد الانبياء عليهم السلام
جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل عليهم السلام وحملة العرش والروحانيون ورضوان
ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين افضل من سائر
الملائكة واختلفوا في سائر المسلمين وقال الا سائر الملائكة افضل من سائر المسلمين
واستدل المبالغ فيه وهم الحنفية بالدلائل العقلية والنقلية اما العقل فلان اكتساب
الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والموانع من الشهوة والغضب وسنوح
الحاجات الضرورية العائقة عن اكتساب المعارف والعبادات وكثرة العوائق
ادخل في استحقاق الثواب واشق تحصيل الاحكام من الاعمال فاذا كان طاعة
البشر باجتهاد منه اشق واخر كان جعلها افضل والحجز لقوله عليه السلام افضل
الاعمال احمزها فثبت الافضلية بهذا واما سمعا فقوله تعالى ان الله اصطفى آدم و
نوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ومن جملتهم الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة
ومن غيرهم والاتقياء من عوامهم لا [illegible] ان الانبياء عليهم السلام وافضلون

مكتوبين

من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة وبالغ بعضهم اي من اصحابنا

والموانع الخارجية والداخلية [illegible]

الثواب [illegible]

في السلام ومن العجائب لا يكون فيها فكيف يتصور الافضلية على خلقتهم فلفظ الانبياء
عليهم مستقامة واليها عمل والافضلية ليعلوا السر عليهم ثابت بالاجماع فلا احتراض
فيه فثبت المدعى ولانه بين والتعظيم الدليل ان الله امرهم بالسجود لآدم تعظيما له
وتكرمة لذاته بسجود خدمته ولا سجود عبادة ولو لم يكن آدم عليه السلام افضل منهم لما
امرهم الله تعالى بالسجود له لانه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المخدوم المفضول
ايضا امر الله تعالى آدم عليه السلام بتعليم الاسماء فقصروا في اظهار فضله فكان آدم
افضل منهم لان المعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون ويحتمل ان يكون قصدا تعليلا لهما على الانفراد والاجتماع فثبت المدعى و
احتج المخالف من الحكماء والمعتزلة وبعض الاشاعرة حيث انهم ذهبوا الى تفضيل
العقل في الملائكة والبعض الى تفضيلهم مطلقا بما يدل كان افتتح بتفضيلهم
بانها ان الملائكة وتأنيث الضمير باعتبار لفظها او باعتبار الجملة والجمع اذ ليس لهم
ذكورة وانوثة الا انهم يعاملون معاملة الذكور لعلو مرتبتهم وشرافتهم متصفة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من مبدأ الفطرة اتصافا ذاتية وجبلية لا يحتاج
الى التدريج والاشتغالات الكثيرة والاجتهادات الطويلة والمكتسبات المبطئة
بخلاف البشر وكمالاته مع ان الملائكة قادرة على اتيان الافعال العجيبة الصعبة
النوبة والبشر ليس كذلك مطلقة على اسرار الغيب باعلام الله تعالى او بمشاهدة اللوح
المحفوظ سابقة الى انواع الخيرات واصناف البر ابتداء الخلقة وسرعة امتثال
الامر منزهة عن الشرور والقبائح مبرأة عن الذنوب والمعاصي والكسل والفتور
والقصور علومهم واعمالهم ادوم من البشر لعدم نسيان كل النسيان واقدم واتم
لان معلوماتهم بالعلم من الله تعالى واعلام منه فلا يحتمل النقص والنقض بخلاف
البشر اشار الى هذا بقوله وعن الاختلال والاستكبار سلم ووقوع كثرة المعقولات
لمظهر الحوادث من المكونات لا يخلو من ذلك فلا ما ثبت افضل ممن ليس كذلك ما
الملائكة مطلقا افضل من البشر مطلقا بطريق اللزوم واحتج المخالف بقوله تعالى

صح
الفضل اي فضل آدم عليه السلام واحكم ما بهم اي الملائكة

ادوم لعلهم [illegible] آدم لسلامتهم [illegible] المخالطة العرضية

السلام [illegible] شاهدوه اللوح المحفوظ [illegible]
على قوله [illegible] المخالف [illegible]
الى [illegible] هذا الكلام [illegible]

قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وايضا قوله
تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وايضا قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرائيل عليه السلام وهو معلم نبينا عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم البتة
فثبت انهم افضل وايضا قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون حيث دل سياق الكلام على تفضيل المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة
تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى فثبت ان المقربين افضل من الرسل عليهم السلام
اجاب المصنف عن هذه الادلة بقوله والاول معارض بان ترتيب الاستدلال العقلي
الدال على كون الملائكة متصفة بالكمالات بالفعل معارض بان ترقيات
الكمالات الكسبية افضل من الفطرية الا انه بعيد عن المراد والصواب عندنا ان
ذلك مبني على قواعدهم الضعيفة بناء على لزوم الامكان الاستعدادي يعني
تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا وتفاوته قوة و
ضعفا ويسمى بالامكان الوقوعي فكل حادث يفتقر الى مادة تكون محل الامكان
ومدة يمكن فيها تعاقب الحوادث فيجب على المفيض افاضة الخير لمن يجب استعداد
مادته ومن ذلك الاستعداد لا يوجد في البشر ولذا كان الملك افضل من البشر
والجواب انا لا نسلم كلية هذا الافتقار بذلك المعنى لم لا يجوز ان يكون تقدم عدم
الحوادث تقدما ذاتيا فلا يحتاج الى مادة ومدة ولو سلم فنقول عندنا المفيض المختار
والجود والمؤثر المستقل في الوجود هو الله تعالى هو المختار يفعل ما يشاء فافاض
للبشر مثل ما افاض للملك بل ازيد منه فلا يصلح ذلك المذكور ان يكون حجة لهم وتمام
الجواب عن ادلتهم مسطور في كتب التفسير فليراجع اليه ونحن نذكر نبذة منه اما
الاول وهو قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك فلا يصلح ان يكون حجة لهم لانه يدل على اتباع
النبي الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فان فيه انكار لمزاعم المشركين
من انه بعث الله الينا رسولا ينبغي ان يكون ملكا ومن ادعى الرسالة كانه ادعى الملكية
كما قالوا ان انتم الا بشر مثلنا الاية وهذا انكار زعمهم وبيان ان الانبياء تابع للوحي

المنزل

المقربون اعلى رتبة من عيسى عن العبودية ولا من ارفع منه درجة والحوال

ما مراى الوجه العقلي با لوجه العقلي وبادلة النواق في السمع
دانه نقل في تفسيره لا اقول لكم اني ملك قال ذلك حين استعجل
المشركين العذاب يعني لست بملك حتى استعجل العذاب من عند
وفي تفسير العلم قالوا انه من الله والملك مسلم لا اعلم
وفي تفسيره ان الاستحقاق قالوا انه سبق لم يكن هو الوهاب
فان المعنى لا ارفع كعيسى ولا من ارفع منه في الكبرياء
لنسبة ان ولا ان في هذا المعنى ارفع واما المراد

المنزل اليه فلا يصلح حجة لهم واما ثانيا فلان دلالة الاية على تفضيل الملك وقت
مخالفة ابليس عليه اللعنة ودلالته على تفضيله عليه بعد الاجتباء لقوله تعالى ثم اجتباه
ربه الاية واما ثالثا فلان افضلية المعلم من المتعلم فيما يعلمه لا في غيره ولا فيما يعلمه
وربما قبل تعلمه والتباهي على البشر بالنسبة الى امته اشبه بجواب لظهور الفرق
بينهما كم من متعلم يصير افضل من معلمه علما ورتبة واما رابعا فلان النصارى لما شاهدوا
ولادة عيسى عليه السلام بغير اب اعتقدوا انه ابن الله استبعادا منهم لان يكون العبد
تولد بغير اب بناء على المتعارف فذكره الله تعالى بقوله لن يستنكف المسيح بسبب ذلك
ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومن المعلوم
ان الترقي من الادنى الى الاعلى بهذا الوجه فلا يكون حجة لهم لا يقال والكلام وجه لانا
نقول بالتعارض بين الادلة والخلاف باق على ما كان فيتبع من استدل لهم ان
الله تعالى لما ذكر الملائكة والانبياء وما قدم ذكر الملائكة عليهم مطردا وذلك
الالتزام يدل على شرفهم لانه من حق الاشرف تقديمه بالذكر على ما تقرر في بحث التقديم
والتأخير اجاب عنه بقوله واما اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء في كتابه الكريم
فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود والخلق دون الرتبة والشرف او لقوة الايمان
بهم وكونهم عبادا لله تعالى كقوله تعالى كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله الاية لخفاء
امرهم بعد الرؤية وغيرها من خفايا احوالهم وامورهم فلا دلالة على تفضيلهم على
الانبياء عليهم السلام فلا يتم تقريبهم في هذا المقام لان ادلتهم العقلية تعارض بان
المؤثر مختار فلا يجب عليه شيء من الافاضة والاصلح والسمعية مأولة صيغت الوصول
بحدوه من الطاعنين فقد سلمت ادلة اهل السنة والجماعة على تفضيل البشر من الانواع
البشر في الاصول والعادة بان الافضلية بكثرة الثواب ولا شك ان العبادات
العلمية والعملية الكسبية افضل من الطاعات الفطرية التي لا حرج فيه ولا كبيرة بل
قوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها فثبت بهذا تفضيل البشر وبقوله تعالى يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين فدلت الاية على انهم يزورون المسلمين

اما الاحاد
واما المراد بعدم ذكرهم على الانبياء في معنى الذكر
في الكتاب والسنة فتحرر بذلك لعدمهم في الذكر
او في قول الامام بهم لخفاء امرهم فالكل هو علم اولي واحد
وجه هو ارتفاع الدلالات

في الجنة والمرور وافضل من الملائكة **فصل** في كرامات الاولياء وخوارق
العادات وهي جائزة عندنا وعند بعض المعتزلة وانكرها الاستاذ
ابو اسحق منا وسائر المعتزلة واحتجوا بان الخوارق لو ظهرت لغير الانبياء
لالتبس النبي بالمتنبي لان تميزهم عن غيرهم انما هو بسبب تلك الخوارق او لان
تشاركهم فيها الانسانية ولو ارتفعت لارتفع ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم
فالالتباس النبي بالمتنبي واللازم باطل والملزوم مثله انتهى عقيدة حيث اجاب عنه
المحقق عند بيان المسئلة وقال ومن خوارق العادة كرامة الاولياء حدثت
اسرارهم وتشارك تلك الكرامة المعجزة الظاهرة من الانبياء بالخلو عن دعوى النبوة
ان سبب خفوها مجرد دعوى النبوة والرسالة فلا يوجب التباس النبي بغيره ولا يوجب
انسداد باب اثبات النبوة باظهار المعجزة بل تفيد تلك الكرامة زيادة جلالة
قدر الانبياء وعظم شانهم حيث نالت امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم
واتباع اثارهم واقتفاء اثارهم وتفارق تلك الكرامة كالمعجزة السحر اي السحر
بانها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا تتاتى بالمعارضة حيث اذا عورض سقط
عن الاعتبار والاعتداد ولا تجامع تلك الخوارق شيئا من النفس الامارة بالسوء
بل يطلب بها بعد ما في المآثم وزخارف الدنيا الدنية ولا تحصل تلك الكرامة
بمباشرة اعمال مخصوصة كالسيميا المستعمل بها والسحر وكل منها اي الكرامة والسحر
واقع اما الكرامة فمنها واقع لتحقق الثبوت والوقوع كقصة مريم عليها السلام من حضور
الرزق عندها وغيره كما قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وآصف
او لقصة آصف رضي الله عنه فانه احضر عرش بلقيس رضي الله عنها قبل ارتداد
طرف سليمان لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب الآية وهذا الاحضار من
الامور الخارقة وآصف لم يكن نبيا ولقصة اصحاب الكهف وعجائب احوالهم
اذ قال الله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا مع انهم لم يكونوا

نبيا

الاولياء والولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة ... السحر وهو اظهار امر خارق للعادة ...

يعني ... الكرامة ... السحر ...

نبيا وما تواتر من الكرامات الباهرة من كثير من صلحاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين كما يعرف في كتب السير والاسانيد انهم ليسوا انبياء وغاية ما في الباب ان هذه الخوارق
راجعة الى معجزة نبيهم من قبيل ان المعجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي باقية الى
يوم القيمة والسحر ايضا واقع لقوله تعالى يعلمون الناس السحر الايات اي قراءة الايات
الواردة في حقه وان السحر ايضا واقع لما ثبت من انه اي ما هو الثابت من ان اشاه
سحر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او روى بعضه الجمهور الاختلاف في تعيين الساحر
وسحر عائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله تعالى عنهم فانهم سحروا وهذه الحجة ايضا
اما الاعتقاد ... الاختلاف في الحكم من سحر لهم والمعترض
عليه بان السحر ليس له حقيقة بل هو مجرد ارائة وتخييل وتمويه بمنزلة الشعبذة
سببت من خفة وكان اليد وسرعة الحركة كما قال الله تعالى يخيل اليه من سحرهم
وهو تخييل محض لا حقيقة له اجاب عنه بقوله ولا دلالة لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم
على انه لا حقيقة له اذ مراد ان حقيقة السحر هو ايقاع السحر والتخييل باعمال الادوية
والاسباب المخصوصة فلا ينفي حقيقته بمثابة الصفة على ما نظن معنى الايقاع
ما دام الاصابة بالعين واقعة كالسحر وان كانت من خوارق العادة الا انها
تفارق الكرامة من حيث انها كراماته فيبقى مستفادة منها وقوعها فقد جرت
بجريان المشاهدات وفيها ارغ حتى ما نزلت اية الكريمة وهي وان يكاد الذين كفروا
ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون انه لمجنون وما هو الا ذكر للعالمين
وورد انهم يعنون ليصيبونك بالعين والخطاب للنبي عليه السلام من قوله ... اي من
ذلك اعلم فيها باذن الله تعالى وفي جواز الاستعانة بالرقية منها ومن غيرها من الامراض
والمضار والعوذ والحافظ خلاف والاكثر حكموا على جوازه ذلك لانه عليه السلام
رقى الحسنين رضي الله عنهما **فصل** في بيان ان درجة النبوة والولاية يعني درجاته
عالية والولي لا يبلغ درجة النبي لان منصب النبوة اعلى من منصب الولاية
اذ من شرط الولاية الايمان بالله ومن نبي زمانه وكان النبي متبوعا له يقتدي اليه ...

لانها جاءت كالعلم ... السعادة كراماته والسحر ...

لاختصه ... السحر ... ذلك والاهانة

على درجة من المؤمن به بكبر اليم ولا يسقط عنه التكاليف بوجه من الوجوه كما زعمه
الزنادقة متمسكا بقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين اي الموت فلا يكون بليد
لم يرجحه عليم ولا يكون الولاية افضل من النبوة من حيث انها ولاية مختصة و
نعما والولاية النبي من قبيل افضل من نبوته لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل
نبوته لما فيها من الوساطة بين الخلق والحق والقيام بمصالح الدارين مع شرف
مشاهدة الملك المكرم وهما بين الوحي والكرامة فصل في المعاد الجسماني
وحشر الاجساد اعلم ان المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء
الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرقة او الرجوع الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان
بعد المفارقة وكل ذلك محمول على المعاد الجسماني فاطبق المليون على ذلك
بعد الاختلاف في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان
الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان
الله تعالى تفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم تالف منها وتخلق فيها الحيوة
بالمعاد الروحاني كما زعمه البعض وعند الفلاسفة معناه رجوع الارواح الى ما
كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات والتبري عما ابتليت به
من الظلمة وهو الذي يختص بالمعاد الروحاني بجواز اعادة المعدوم عندنا اي عند جماعة
المتكلمين لان الامكان ذاتي في المبدأ والمعاد مثل المبدأ بل عينه وهذا لا
يتعلق بمكان لا يزول بحسب الاوقات والازمان اذ الذاتي لا يزول ولا يجاوز منه
الذات بالضرورة والا يلزم انقلاب الحقيقة فثبت جواز الاعادة فذلك على
ان الوجود الاول من الممكنات زيادة استعداد لوجوده ذكره الثاني بالايجاد
لكونه الاولى حيث قال الله تعالى ذلك حشر علينا يسير الاية وهو اهون عليه
او من شأن القابل متى استعدت على اكتساب ملكة الاتصاف بالشيء صارت
قابلة للوجود ... ملكة الاستعداد صار قابلة للوجود ثانيا انه

واقول

واقول واعادته على الثاني اهون والسهل لا يتأتى في الوجود وانما هو من
مطلق الوجود فلا يلزم من اثبات السلم ثبوت الكامل ومن امتناع الكامل امتناع السلم
لانا نقول الوجود واحد لا يختلف ابتداء ولا اعادة بل الفضل فيه بالاضافة والا
ضافة داخلة في ذات الوجود وحقيقته امتنع المنكرون كون المعاد وهم الحكماء
والكرامية وابو الحسين البصري من المعتزلة مستدلا بان المعدوم لا اشارة اليه
اذ لا يبقى له ثبوت وهوية اصلا فلا حكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء
او نفيه عنه يتفرع تميزه وثبوته في الحال وذلك منتف في المعدوم لانه نفي محض
فلا يصح ان يشار اليه ولا يصح ان يحكم عليه بالعود والحاصل انا نقول بامكان
العود يوجب الحكم بان له هوية ثابتة والقول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطلان فالحكم بامكان العود باطل والجواب عنه ...
سيأتي ودليل ... ستورده ... من طرف المصنف مفصلا واحتج ثانيا بانه
لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد اذ لو امكن اعادة المعدوم لامكن ايجاد
مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته لان الزمان معتبر في التشخص فلا تميز عن
مثل الاعادة في الوقت الاول الواحد فيلزم ان يكون مبتدأ ومن حيث انه معاد وهو
متناقض ... وهو باطل فان المعاد بعينه لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة بعدم الاختلاف فيها فثبت عدم جوازه وايضا
لو كان متمايزا بان لا يقع فرق بين المبدأ والمعاد يتخلل العدم بين الشيء المتشخص
ونفسه اي نفس المتشخص وذاته وهو باطل لانه جمع بين النقيضين وذلك محال
بالاتفاق فلا يجوز المعاد وحاصله انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة
الوقت المبتدأ فيه من حيث انه معاد وهو متناقض مع تخلل العدم بين الوجود
ونفسه لاتحاد زمانه وهما كالاول فلا يتم التقريب واجيب عنه من طرف اهل السنة
والجماعة بانه وقع جميع اهل الحكمة بان الاشارة العقلية كافية فيه يعني لا نسلم
في الحالة بانه لا اشارة له اصلا لم لا يجوز ان يثبت الا به في الذهن فيصح

ان يحكم عليه بان ذلك المعدوم يجوز ان يعاد وايضا ان هذا الدليل منقوض
بالممتنعات سواء كانت لذاتها او بغيرها اذ من البين ان الممتنع معدوم البتة فنحن
حكمنا عليه بالامتناع وما هو جوابكم فهو جوابنا ولا يتيح قولكم فلا حكم عليه
لان التميز حاصل في العقل بصورته الذهنية فلا يثبت ما ادعيتم وايضا
قولكم لا يبقى فرق بينها اذ لا فرق بين المبدا والمعاد اولا والمعاد الجسماني
ثانيا وان الماتريدي زعم ان هذا اصل وذلك مثل وان كان ما لو وجد المبدا
والمعاد في زمان واحد لان الزمان مركب من انات متصلة فيتجدد الاول
يوجد المبدا ويجزء الاخر يوجد المعاد فلا حاجة لاعادة الزمان و
بهذا الاعتبار لا ينتقض تخلل العدم بين الشيء ونفسه وحصوله بينهما لان الان
الاوسط من ذلك الزمان يجوز تخلل العدم بين الوجود والمعاد فيحصل
المراد مع الترتيب فهو المطلوب وقد ثبت ايضا بالكتاب والسنة واجماع الامة
ثبوت المعاد الجسماني اي وقوع المعاد البدني باحياء الابدان بعد موتها
وتفرقها بهذه الحجج القاطعة كما لا يخفى على من تدبرها وامعن في دلائلها
التحقيقية ومن رام اثبات الدليل العقلي فيقول انا اثبتنا جواز المعاد انفا بالامكان
الذاتي فان الامكان انما يتحقق بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان
اجزاء الميت بها قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى
عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بالاشياء كلها
وقادر على جمع اجزائه وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان
كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا بل ثابتا وواقعا عندنا وعند من يقول
من الحكماء بتجرد النفس فان روحاني ظاهر وينكر منها بعضهم المعاد الروحاني ظاهر يقتضي
مذهب هذا القائل والبعض من المتصوفة فذهب اليه متمسكا بقوله تعالى فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين لانه من غير الانكار لكونه جسمانيا فان علم لم يرض بالمعاد
الروحاني مع انه لم يسلم ثبوت المعاد الجسماني لان فيه اشعارا بالتناسخ وهو باطل

فان قيل ايضا الجسماني شبيه بالتناسخ واقرب منه قلنا وليس المعاد الجسماني
ملتبسا بالتناسخ لكون عود الى الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان لم يكن هو
الاول بعينه كيف تفرقة الاجزاء الاصلية عن مواضعها مع انحلال صلابتها
بان يصير اللحم ترابا والعظم الرميم متفتتا اذ العينية منتفية بها الا ان الابد بعد
معاد من حيث عينه وان عاد بان اجتمعت اجزاؤه بعد التفرقة بحيث يقال
عند العينية على ما يشير به قوله تعالى حكاية عن احوال اهل الجحيم كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها الاية وقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم عبر بالمثلية وما يشير به من خبر الصادق المصدوق عليه السلام
وهو قوله عليه السلام كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل جبل احد
لا يناقض قوله لما قلناه لان المحشور هو الذي لا غير وحمل الايات الكريمة
والاحاديث الشريفة في باب المعاد الجسماني على التخييل والتشبيه والتعبير
للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة الحاد وكفر
وزندقة يجب الاستعاذة عن مثل الاعتقاد الباطل اللهم ارنا الحق
حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه افتخ المنكرون
بانتفاء الوقوع بامتناع اعادة المعدوم الذي سبق ذكره وقد عرفت
انه اي وقوع ذلك المعاد الجسماني وثبوته لا يتوقف ذلك عليها اي
على اعادة المعدوم اذ المراد اعادة الاجسام على ما كانت عليه من التأليف
مع اعادة حياتها الاولى بعينها وهذا الاستدلال لا يجري على جواز الاعادة
بثبوتها مع ما فيه من قدحه وابطاله كما مر تفصيله وايضا احتج المنكر بانه
لو اكل انسان انسانا اخر فالاجزاء المأكولة منه ان اعيدت في بدن
الاكل بعد التفرقة والتمنية فلا يكون الاكول المفتعل به بعينه معادا في الاخرة
او اعيدت اجزاء الاكل في بدن الماكول فلا يكون الاكل بعينه وبتمامه معادا
لانها صارت اجزاء من الاخر فاي منهما كان لا يعود بعينه مع ان الجزء بدن احدهما

ليس باولى من بدن الاخر وحينئذ جزء البدن بها سماحا فلم يبق الا ان لا يعاد واحد
منهما على انه محال يلزم من ذلك في اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية الكافرة
بسبب هذا او في اكل المؤمن الكافر تعذيب الاجزاء المطيعة بسبب ذلك فلم يبق
هناك الا ان يجاب بما اشار اليه بقوله التنعيم والتعذيب الى الاسعد لا المستكمل باجزاء
افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولو بالمصالح والحكم والمقصود من البعث اما الايلام
والالذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون غرضا للحكيم العليم اذ هو لا يليق
بشانه العزيز العليم والثاني انه كلما يتخيل في المنافع لاجل ذلك دفع الالم كالم الجوع
ونحوه ويشهد بذلك الاستقراء التام والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه البقاء على العدم
فيكون البعث عبثا والغرض منه ضايعا فتعين انه لا بعث اجاب عن ذلك بقوله
ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتداء الخلق كالحواء والغذاء الزائد
مثلا ويصون الله تعالى يحفظها عن ان يصير جزءا اصليا لبدن الاخر من الاكل والماكول
فانما جزءا منها يعاد مما لا اعادة وذلك على الله يسير واما الغرض فيلح بتقدير لزومه اي على
كون فعله معللا بالاغراض وتسليم اشتماله لزوما بالحكم والمصالح يجوز ان يكون الغرض
ايصال الجزاء المستحق تنعيما كان او تعذيبا لا ان الجوار لا ينفك عنه جاء وكلا
التصرف في ملكه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واما قياس الشاهد على الغائب
فبعيد والعكس انه ليس بفحوة في حال المنافاة هذا وهو هم لا يجوز ان يكون
اللذائذ الاخروية مشابهة للذائذ الدنيا وفي الصورة مخالفة لها في الحقيقة
حتى يلزم ان يكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل اللذات خالصة عن شائبة من
الالم فما سعادتها بحصول الغرض بلا علاوة عبثا فلا ينتفي الترتيب وثبت المدعى وتبين الاقرار
هنا بان ما ثبت بالدلائل جواز الكلان او ثبوتا اعادة الاجزاء الاصلية وبالجملة
ليست تشارع فيها نزاع المحق بالمبطل وموارد الاثبات والانكار هي اعادة
الاجزاء وباسرها واحياء الاموات بعينها بلا يتم الترتيب الحق ايضا بالدقيق
وبالعين اجاب بعضهم بقوله ثم النصوص القاطعة منها ما هي مسوقة لاثبات نفس الاعادة

مطلقا كقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ومنها ما هي مسوقة لازالة الاستبعاد احيانا وارد عليهم واستقرابه كقوله من يحيي العظام
اذا متنا وكنا ترابا وعظاما [illegible] استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال
العلم والقدرة مع الاحاديث الواردة بتصريح ذلك المدعى فلا قائل بالنص
ونم المدعى واختلفوا في ان التي نحوه لحقيقة المعاد وحقيقته يتفق توقيفهم على ان
الحشر ايجاد بعد الفناء على تغيره بقوله تعالى هو الاول والاخر كل شيء هالك الا وجهه
كل من عليها فان ويتم كما بدانا اول خلق نعيده والبدء والانتقال من العدم فكذا العود
بعد الفناء والانعدام او ان الحشر جمع بعد التفرق كما يشير اليه قوله كيف يحيي الموتى
الذي يحيي الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك نخرجه الى غير ذلك من الايات
الدالة على الجمع بعد التفريق والحق فيما اختلفوا فيه ان الحشر اهو ايجاد بعد الفناء
ام جمع بعد التفرقة هو التوقف وهو مختار امام الحرمين في هو التمام اعلم ان القول
بالمعاد الجسماني غير موقوف على عدم الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلا او نقلا
ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء دون تفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع الاعدام
والافناء بالكلية فيكون هلاكا والصواب ان الشيء بمعنى المشيء الذي يعنا ان
كل شيء الممكن في حد ذاته هالك بالنظر الى وجهه تعالى وهو كذلك في الحال مستمر
اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى هنا
عن ظاهرها كما قال اصحابنا بعد رحمه الله انه ثبت انه معاد جسماني وبه اجزاء لا مرية
فيه والاكثر عليه واما قوله تعالى هو الاول والاخر فيجب ان يكون الاولية والاخرية بحسب
الكسب لا بحسب الزمان فيكون المعنى انه هو مبداء كل موجود وغاية كل مقصود
او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال وقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده
لا يقتضي شيئا بل تماثل كل الامور بلا دلالة على اعدام الاجزاء بالكلية انتهى ثم لما
فرغ في بيان الحشر شرع في بيان احوال الجنة والنار وجوازوجودهما الان فقال

لابي هاشم والقاضي عبد الله الجبار فقالوا ان الجنة والنار اي النعيم والجحيم مخلوقتان الان بل هما الان ومثالا وثبوت ذلك لقصة ادم وحوا عليهما السلام واسكانهما في الجنة واخراجهما عنها بالزلة المنصوص فيها مع ظواهر النصوص الواردة مثل اعدت او للمتقين بزت خالدة فانه صيغة الماضي مذكورة على كونها مخلوقتان الان والالزم تكذيب القران وهو من لوازم الكفر لان هكذا اتفق مع اعتقاد ما قيل ان المخالف لعله الفلاسفة ومن يتبعهم يتبع فلعلهما ان الجنة والنار في افلاك في هذا العالم لانها اما تكون في هذا العالم او في عالم اخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول لا يشبع الخرق والالتيام ومخالطات غير الفاسدات لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها النيران تتبع فيها وتخالط مع الاجسام الفاسدة وهو لا يخطئ وفي عالم عناصر وهو باطل ايضا ممتنع لان دار العناصر لا تتسع فرضوا اتساع مع انها الجنة عرضها كعرض السماء على انه يكون الحشر فيها وفي عالم اخر يمتنع ايضا لانه رسالة العالم الاخر لا تتباعد المحدد والجهات الست يكون الثبوت كريا ولو فرضت كرة اخرى لحصل بينهما الخلاء على هذا التقدير فيلزم خلاء بين العالمين المفروضين وهو محال وتمتنع ايضا لاشتمال على عناصر اربعة كاشتمال عالمنا هذا التي احيازها طبعية كالهبوط والصعود ونحو ذلك يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل بالحركة الى الاخر ويلزم اللوازم بالحركة فيلزم الجسم الواحد مكانين بالطبع وهو محال وكانت الحركة في احيازه ولكن ساكنة دائما وهو ايضا محال فيكون في عالم الافلاك وردّ جميع المقدمات الفلسفية بل لا نسلم ان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام ولا نسلم امتناع الخلاء في ارادة العالم مع انه لا يمتنع كون الجنة اي هذا العالم وعالم الافلاك وهو الجنة والنار في فلك محيط بها فلا تنتقض المحدد وكما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين فلا محذور فيه على انه يجوز ان يكون في شيء نحو ذلك فلا يلزم الاشتمال التعقد

اصلا ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبائع فلا يلزم الميل اليه واللوازم حكمه من جسم واحد في كيفية واحدة او يكون حيزها في احد العالمين غير طبيعي بالقسر فلا يلزم ان يكون الجسم الواحد مكانين بالطبع ولا المتحرك من كونه متحركا ساكنا فلا امتناع في كونهما مخلوقتان الان فيتحقق الامكان وكل ما هو ممكن في نفسه وورد الشرع في ثبوته يجب اقراره بثبوته فكيف الانكار ربما وجوده وايجاده والمانع انما يلزم في رد النفي لا بدل انه غير مبتدا وردها الى بعدها المعاد وسيتبع تابع بلا خبر فلا محذور فيه قيل يسئل قاضي عبد الجبار وابو هاشم حيث قالوا لو خلقنا وجودهما الان يلزم العبث في ايجادها الان ما سوى الله تعالى في معرض الهلاك فيلزم هلاكها في القيمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا يكون الجنة دائمين وهو مناف لقوله تعالى في وصف الجنة اكلها دائم اي دوام ما هو الماكول في الجنة بدون الجنة غير معقول فثبت ان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ان لا يكون النار مخلوقة الان قلنا لا نسلم ان الهلاك للفناء بمعنى طريان العدم ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما يجوز الدليل على ان معنى قوله تعالى اكلها دائم ان ما يفنى للبشر من المكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي طريان العدم لحظة عجز ثم اختلفوا في محلها فذهب الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان تحت الارضين فلا يتحقق الخرق من دركات النيران لو سلم امتناعه والسموات مطويات بيمينه تعالى والحق في تعيين المحل التوقف فيه

فصل في بيان احوال الاخرة سؤال القبر وعذابه حق وثابت بالايات القرانية والاحاديث النبوية المتواترة المعنى كقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا حيث قيد اليوم بالغداة والعشي ولعدم حصائص الدنيا وربط الادخال في الدنيا والتعقيب بالفاء فثبت انما يكون بالقبر وفي عالم البرزخ وقوله تعالى يزعمون فرحين بالنعم والاية لا يبين سؤال القبر وعذابه اراد بيان احوال القبر فان القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن والمطيع او حفرة من حفر النيران

وهو واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما جسمانيا مع ورد النصوص عليها من الكتاب والسنة واجماع الامة

والاسلام عليها في عامة

كروتا والاثر الا انه العالم الاسفل

الفلسفية كما سير الله تعالى

العناصر عناصر العالم مختلفة الطبائع على قول العناصر لا يمتنع

عرفا الدوام المجموع كله

المتواتر

من وصل

للعاصين والكافرين ومن كيفيات البعثة المدهشة اذا وضع الميت في قبره جاء [illegible]
ملكان المحدث ازجراه الى الحق فتدبر هذا اسم سوال المنكرين فيه الهم [illegible]
جوابهما لمنامن عذاب القبر فان قيل اللحد ضيق فكيف يمكن الحركة والسؤال والجواب
فيه اجاب عنه بقوله وليس ببعيد على قدرة الله تعالى ان يوسع القادر المختار اللحد
بحيث يمكن الجلوس والقعود فيه فان قيل من احرق بالنار وفرق رماده في الهواء
جبل بريح عظيم الى البر والبحر فكيف يتصور حياته وسؤال المنكرين وجوابه قلنا
ولا يبعد ان يجتمع من الاجزاء الاصلية لمن فرض انه احرق بالنار وفرق رماده
في البر والبحر قدر ما يقوم به الحيوة فاعطاه الله تعالى السؤال والجواب والتنعم
والعذاب حسب ما ادراك ولا يبعد ان لا يشاهد الناظر اليه الى رماده ما يجري
على الميت من السؤال والجواب ونحوهما من التنعم والتألم على ما هو المستفاد من قوله
تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم وانتم حينئذ تنظرون ونحن اقرب اليه منكم ولكن
لا تبصرون اذ نحن اعلم بما يجري عليه ومن انكر البعث انكر عذاب
القبر كالدهري ومشركي العرب لعدم اقرارهم بعالم البرزخ اراد المصنف بيان ذلك
تعالى وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الآية وظاهر هذه الآية
يدل على ان بين الموتتين ليست بموت ولا حيوة وايضا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم يدل على ان البشر اموات في كتم العدم ثم احياه بايجاده تعالى و
اعطاه الروح ثم اماته بالقبض ثم احياه بالحشر فلا دلالة على الحيوة في القبر
وكذا قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فلا يذكر مما ثمة من اين حكم في ذلك
اجاب عنه بقوله لا يبعد كل واحد من هذه الاقوال الشرعية سواء عذاب القبر
وسواء الاكرام فيه وسواء التعذيب والانتقام عليه على ما ادعيناه لجواز
ان لا يسمى ما يعقبه موتا مع اقتضاء عدم القبض فيها او يندرج ذلك في الموتة الاولى
تبعا لها وابقاء عليها فلا دلالة على نفيها ولا ينفي ايضا سواء القبر لجواز ان
سكت عن ذكر بعض الاعتبارات الواقعة لكمال ظهوره او لذلك البعض او

لكونه سماعيا ومشاهدا فيه استخدام بين وانما ذكر بعض الاعتبارات لكون ذلك
ذلك البعض متيقنا ومشاهدا او ذكر الشرع لا ينافي ما عداه على تقدير تحققه و
بالجملة من حصول العلم فان قد ثبت في الدين هذا ان الميت في القبر نوع حيوة قدر
ما يتألم ويتلذذ بها واختلفوا فيه بانه هل يكمد ذلك باعادة الروح اليه عند
من عرف الموت انه صفة تضاد الحيوة او بالحالة التي تتبع زوال العلم تعاقبه من عرفها
بزوال الحيوة على من شاء ان يكمد حيا فيه تردد لا رجحان لاحدهما ثم اوثق
من المعتقدات في الدين جميع احوال القيمة من المحاسبة واعطاء الكتاب والصراط
والميزان في المحشر والحوض والكوثر وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة
في ذواتها اخبر بها وبوقوعها المخبر الصادق فوجب علينا التصديق بالكل
منها فان قيل نحن نحشر باجسادنا هذه كيف يمكن العبور على الصراط كما وصف عليه
السلام ولا علم لها من قبل فلا يبعد من رحمته فكيف نوزن فلنا ولا استبعاد في ان يسهل
الله تعالى العبور على الصراط وان كان الصراط احد من السيف وادق من
الشعر ولا استبعاد في ان يوزن صحايف الاعمال التي ربيت في الدنيا ويميز
بلوغ البشر المرتبة لا العمل بنفسه او يجعل العمل اعيانا نورانية ان كان خيرا او
اجساما ظلمانية ان كان شرا ويسر هذه الاجسام بارادته تعالى حاجة الى
تأويل الصراط بطريق الجنة والنار كما ورد له البعض او التأويل بوضع الادلة
الواضحة او العبادات الصحيحة او الشريعة الحقة التي هي الموصلة الى الجنة الباقية
ولا حاجة الى تأويل الميزان بالعدل والادراك وحملهما بالصرف عن الظاهر من غير
احتياج فيها الى التأويلات المختلفة

فصل في بيان الثواب والعقاب وايصال
الجزاء المسمى الثواب بفضل من الله تعالى واحسان منه تعالى والعقاب عدل منه تعالى خلافا
للمعتزلة والخوارج فانهم وجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعة والعقاب على الكافر
وعلى صاحب الكبيرة ومعنى وجوبهما انه وعد او وعيد لقوله تعالى وهو ربك كالذي
اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون وكقوله تعالى وسوف الحمد من الحق فلا تخف

وعده لان الوعد حق العباد اذ فضل الله لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم من الاجر
كذا وكذا فالخبر الله عن ذلك من تفضله بلا خلف فيه اجماعا على اختلاف في الوعيد
فما ذهب مشايخ الحنفية الى انه تعالى كما يمتنع تخلف الوعد لانه خلف في الوعيد ايضا
وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى لا يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد لانه يلزم
جواز الكذب عليه تعالى في وعيده وقد قام الاجماع على تنزه خبره تعالى عنه فثبت انه
لا خلف في وعيده وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان الوعيد حق الله تعالى ان
شاء عفى وان شاء اخذ متمسكا بعمومات الآيات الواردة في عفو المعاصي
كلها ما عدا الشرك كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وكقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يلزم منه النقص لان العقاب
عدل او هو بالعاصي ولان يعفو عنه ما دون الشرك اجاب الحنفية عنه بقوله فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا محالة فاما الذي يغفر
عنه فداخل في عمومات الوعد لا الوعيد لقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم
فلا يلزم من عدم عقابه خلف فلم يخرج منه من عمومات الوعيد فلا يحتاج الى الكلام ان
الخلف في الوعيد لا يعد نقصا من لزوم الكذب والاجتراء على المعصية
هو المحاذير الاخر يوجد بعضها في الثواب والشريعة على ما لا يخفى عليه فافهمه
ومعنى الاستحقاق فيهما ان الثواب والعقاب ان اضافتهما الى الطاعات والمعاصي
ملايمة في مجاري العقول والعادات من فضل جوده ومحض عدله وذلك المعنى
مستفاد من انه لا واجب على الله تعالى اصلا وان الطاعات ان صح انها وان كثرت
لا تفي بشكر بعض السوابغ من النعم كالوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحياة
والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من الطاقة العقلية الخفية او الجلية و
ولو استحقا ان الثواب والعقاب بالحقيقة وكيف ان يرجع النظر الى الوعد والوعيد
بالحقيقة لما استطاع من عاش على الكفر عياذا بالله تعالى ثم آمن بفوز جنته تعالى سقط عنه
العقاب وصار مثل من ولد من امه او عاش ما له سنة على الايمان ثم كفر عياذا بالله تعالى

استحقاقهما اي الثواب والعقاب ملايمة اضافتهما الى الطاعات وعدم وجوبهما على الله وعدم استحقاقهما للعبد بالطاعة لانه في الحقيقة واجب على الله تعالى لا السوابغ من الطاعة والعقاب على المقصود لان الطاعات تعويض النعم ككشف مقصود استحقاقه عوض عنها ولان لو يكون ثم كفر يعني لو جعل الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق ولم يكن انسان منه واطول عمره على الطاعة وان يعاقب من الكفر احسن وعن الفسح ما لا ... الاجماع انه لاستحقاق ما لا اتفاق وكونه العقوبة

حبط عنه ثوابه وصار كمن لم يؤمن بالله تعالى اصلا وبهذا ابطل هذا المذهب وقول
المعتزلة فيهما واجبان على الله تعالى لان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات
والفتور في العبادات والى الاجتراء على المعاصي واجتنابها ولان الايجاب
المشاق والجائها بلا نفع في ارتكابها الزامها ونفعه النفع يتعالى عن ذلك
الشاق ظلم محض والله تعالى بريء منه منزه عنه وايضا ايجاب الشاق بلا نفع
في تركها موجب ويستلزم عدم وجوب كل ما في فعلها نفع لان مقتضى الترتيب التكليف
اما ان لا يكون له غرض اصلا وهو قبيح لانه عبث واما الغرض النفع اليه سبحانه وتعالى
وهو ايضا باطل فتعين النفع للمكلف وذلك اما نفع ضرر وهو ايضا باطل لان
الابتداء على العدم اولى من ارتكاب المشاق مع النفع لحصول الكشافة في العدم
بلا مشقة فتعين المنفعة لكن قبل فثبت ان الغرض من التكليف هو الثواب على الاتيان
بها فوجب على الله تعالى وهو الاستدلال على مذهبهم الاعتزال مردود بانه لا يدل
على الوجوب غايته ما في الباب انه يدل على وقوع الاثابة والعقاب وهو لا يستلزم الايجاب
كيف بان يجد الوقوع كاف في المقصود بالترغيب والاحجام واما الغرض ان
من ان الغرض من التكليف لا ينحصر فيما ذكر من اصنافه الا الفتور والاجتراء
بل الامتحان والاختبار وسد باب الاعتذار ونحو ذلك مما لا يعلمه الا الله
فلا وجوب على الله تعالى الا ما يجري مجرى العادة الالهية وهو افضل الله تعالى
واحسانه منه **فصل** في بيان الخلود في الجنة والنار لا خلاف في خلود من
ادخل الجنة زمانا ورده بسبق العموم لادخال الاطفال والمجانين ونحوهم لا نعم من جاد
الله تعالى بالمنح مما فيه من ادخله الله تعالى بسول المسلمين من الانس والجن سيما الملائكة و
الصلحاء ايضا لا خلاف في خلود الكافر بالله تعالى وبرسوله وبما يتوقف عليه الايمان
والاسلام في النار المعهودة وهي الجحيم سواء الكافر فكل عند المعتزلة بانهم حكموا
ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وانه كافر فكما قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون الكذا عندهم وعندنا ان المستحل لما حرم الله تعالى في الاية بالاية فاولئك هم

اي المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات لهوى والمعاصي شهوات ومستلذات لا يمال اليها ولا ينزجر عنها الا بعد القطع بالثواب والعقاب والايجاب فكلم والله تعالى منزه عن الظلم ولا مقصرح فعله سبحانه فليم وهو دليل كلها مردود

وقالوا مع سبيل الوعد والوعيد وكثير من الصحف على الوقوع فقد دفع الاول وان المقصود بما ذكر لحوادث يكون سائقا او يكون الغرض امرا اخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب لحصول السابق في الثواب والعقاب فيه يدوم وتتمه لا يدوم لاحصول

الا سقون فدلت على انهم من الفسقة دون الكفرة الفجرة واما الكافر الساعي
بالا بان البالغ في الاجتهاد الطالب للهدى فما سار نصيرا واصلا فهو ناج
البتة وينبغي ان لا يحكم عند البعض معذور كالجاحظ والعنبري متمسكا بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج واليا ومن منعوا او اعرضوا بالاجماع والكاهو النوع الاسكل
مركبا كان او بسيطا ثم ان الكفر يشمل الكافر المطلق فيقع منهم الكافر الحكمي كاطفال
المشركين لان احكام اباءهم اجروا عليهم في الدنيا ثم عند الاكثر في الاخرة من
اهل الجنة على ما قالوا وقيل من علم الله تعالى منه الايمان وقبوله على تقدير البلوغ
ان يبقاه الله تعالى في الدنيا فمن الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية الكبيرة فمن النار و
العذاب وعندنا التوقف واما من مات على الايمان وترك التوبة على كبيرة التي
ارتكبها فعندهم يخلد في النار لقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها وعندنا لا يخلد
هذا التارك بل يعفو عنه بلا عقاب باشىء او يخرج من النار بعد حظ من العذاب ولكن
نستدرك بنصوص الشارع عليه بانهم ان المرتكبين يخرجون من النار البتة لانه
لم يبق فيها الا الكافر وحقيقة بانهم يدخلون الجنة لقوله عليه السلام من قال لا اله
الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل لا اله الا الله محمد رسول الله ومن
امته محمد عليه الصلوة والسلام فيدخل الجنة البتة مطيعا كان او عاصيا ما دام
مومنا ما جاءت عليه وليس من ادراك المرتكب قبل النار وفاقا لترك التوبة على
الكبيرة التي ارتكبها بينهما والدلائل النقلية واما دليل العقلي فقوله ولان ثوابه
المستحق [illegible] او معقل لا يتصور الا بالخروج عنها لانها معدة والتطهير من
دنس الذنب والتقصير ولان دوام جزاء المعصية المحدودة الصادرة من اهل
الايمان معتقدا بانه معصية راجية العفو او التوفيق الى التوبة ليس بعدل وان
دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما صلى واطاع على الطاعات مائة سنة ظلم
صريح حاشا منه ذلك حيث تنزه ذاته تعالى بقوله وما انا بظلام للعبيد
اجاب المعتزلة ذلك العذاب الدائم مناسبة للذنب المحدودة فلا ظلم اصلا ولا

يحتاج الى تنبيه من ذاته تعالى والمعتزلة تمسكوا بعمومات الوعيد بالخلود لمن ارتكب
الكبائر لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى بلى
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فهذه الايات بعموم تناول صاحب المعصية
الكبائر قلنا نحن جوابه ان ذلك الوعيد يختص بالكفار وهو اما بالاستحلال او
بالانكار فايا ما يحمل على الكفار او يحمل الخلود في حقهم على المكث الطويل او يحمل
على تقييد السيئات بقيد الاستحلال او نحو ذلك من الاستخفاف وغيره من موجبات
الكفر جمعا بين الادلة الواردة في عصاة المؤمنين والمعتزلة قالوا لو كان سبيل المعارضة
لما لم يخرج الفاسق كما لا يخرج الكافر ايضا من النار لتشابههما ان شمل الفسق
والكفر كما قلتم في التمثيل لان نار الكفر والمعصية تجدد وان تجدد والالم والتعذيب
والجزاء بمقدار الجرم ولما انتهى الجرم الى حد النهاية يلزم منه انتهاء الجزاء ولما انتهى
الجزاء لزم التخلص من الجزاء فلزم الخروج من النار من روح الفاسق بعد انتهاء لزم
خروج الكافر منها بهذه العلة ولم يقل به احد مع ان القياس صادر في الكل وما هذا ا
الا خلف ملزوم القول بخلود الفاسق في النار قلنا لا نسلم [illegible] لان نفي علته بالخروج
انتهاء الجرم والجزاء كيف وان العلة للخروج هو الايمان ولو سلم تناهي الجزاء لتقدير
الجرم والعصيان لا نسلم تناهي الكفر قدرا وعدا كيف وان الكافر اذا بقي على
حاله خلد لانه بالاف سنين بل بحيث لا نهاية له من عمره بخلاف مؤمنا البتة فعلى هذا التقرير
لا تناهي كفره ولا انتهاء عذابه فلا يجانس الكافر المكذب بالمؤمن المذنب ولا نسلم
صحة التمثيل من تشابه النقض الوارد في حق الكافر بحيث لا يمتنع التأويليه
ولا نسلم صحة التمثيل في الاعتقاديات ومسائلها ولا يكفي الدليل معارضا لما
قلنا ولم يلتفت المصنف الى اعتراض البعض واجوبته لانه من حوض التدوال حيث قالوا
ان دوام الثواب والعقاب غير معقول لان قوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها
محلها متناه وقدرها ايضا متناهية ولا يكون كذلك واجيب ان الفعل والمحل فلا

فلا يكون الثواب والعقاب دائمين ولان البدن مؤلف من العناصر الاربعة
والحرارة فيه لا تزال تفني الرطوبات المتناهية حتى تزول الرطوبة بالكلية
انطفئت الحرارة بالكلية فافضى الى خراب البدن فلا يبقى ثواب وعقاب ابدا
ولانه لو كانا دائمين لكانت الحيوة باقية دائما وهي متوقفة على دوام البدن
فمتى خرب البدن زالت الحيوة ومتى زالت الحيوة زال العذاب لان تعذيب
الجمادات غير معقول فالثواب مثله فلا يكونان دائمين ورد بان الاول مبني
على نفي الجوهر الفرد وسريان القوة فيه وتاثيرها بالبعض وكل ذلك ممنوع ولو سلم
فالقوة عندنا عرض فلعلها تتجدد الاعراض وبحالها فلا تمتنع صدور الافعال الغير
المتناهية من قوة واحدة جسمانية وايضا بانه لو سلم تركب البدن من العناصر وتحلل
مائها لا يجوز ان يكون بدل ما يتحلل منه وارد فيه فلا يفضي الا الانفناء بالكلية اولا
الى خراب البدن وايضا بان اعتدال المزاج ليس بشرط في الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء
الفاعل المختار كيف وان السمندر حيوان يعيش في النار الموقدة طول زمانه فلا يبعد
ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث لا يتالم بالنار ولا يحترق ولا يموت في النار ويبقى فيها
ابدا او الجمهور منهم ان المعتزلة الذين اتفقوا على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع
الطاعات وخالفوا اهل السنة مخالفة لسمع الوارد والعقل المستقيم والبعض
منهم رجعوا عن هذا القول بعد التنبه بشناعته فافترقوا فرقتين فرقة على ان ابا [illegible] الطاعات
والمعاصي ان زادت واحدة اجرا الطاعة ووزرا المعصية لا عددا او
احصاء احبطت الاخرى طاعة كانت او معصية اما محبطا وهو قول ابي علي و
اتباعه بان يسقط الاقل من الاقل ولا يسقط من الاكثر شيئا حتى ان الطاعة المقبولة
التي صدرت من العبد اسقطت عنه المعصية القبيحة مطلقا سواء كانت موازنة لها او لا
واما موازنة بان يجعل الوزر على قول ابي هاشم بان يسقط الاقل كانت او الاكثر ويسقط
ما يقابله اجرا او وزرا بعد ان الطاعة الواحدة اذا كان عشر حسنات فتسقط من سيئاتها
الكثير عشر سيئة توازن تلك الحسنات لان الطاعة الواحدة فهذا الحصر الرقابة المذهب

مخالفة للنص اي السمع والعقل اما الاول فللنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين ... واما الثاني فللقطع [illegible]

حبط الآخر ولا فرق عندهم بين ان يكون [illegible] المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها [illegible]

ما يقابله من الاكثر على ما ذهب اليه ابو هاشم [illegible] فانه يسقط من العقاب ... الجملة تمت

وتمسكوا ان الجمهور مع البعض من الذين يثبتون بقوله تعالى حبطت اعمالهم وبقوله تعالى لا
تبطلوا صدقاتكم وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم الى غير ذلك من النصوص والجواب ان هذا
التمسك لا يفيد المتنازع فيه لما حققنا وهو ان ما تمسكوا به هو احباط العمل وبطلانه
بطلان حسنة كاملة واحباط جزاء عمل مقبول بسيئة سابقة او لاحقة وابطال
البعض واحباطه لا يدل على ابطال اصل العمل واحباطه وعورض هذا القول بقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره سواء كان خيرا كاملا او ناقصا والتزموا
او مع انهم التزموا بانه لا تنبيه به ويزداد وزره على ان مغفرة الله تعالى وغفرانها
فيجعلوا التائب رد العارفين ويتطوعون بها ارباب تلك الموفقة اسطه فتبيح
الكبائر التي هي الاوزار الشنيعة اللهم ثبت على الايمان والاسلام واحشرنا تحت
لواء حبيب الانام سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام **فصل** في بيان الاحتج
بجواز العفو عن الكبائر والصغائر قبل التوبة يجوز العفو عن الكبائر وجوب التوبة
ومع التوبة والشفاعة اولى بالجواز او بالثبوت لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه
على ما فصلناه في فصل الثواب والعقاب فثبت به الجواز ويدل على الوقوع ما ورد
من النصوص القاطعة مثل يعفو عن السيئات وقوله تعالى ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاحاديث الشريفة في حق العفو عنه كثيرة لا يسع
المختصر جميعا بعمومها وشمولها والتخصيص بالصغائر او بما بعد التوبة كما قصده
المعتزلة او بالحمل على تاخير العقوبات المستحقة مع كونه خلاف الظاهر في النصوص
المتواترة والاحاديث النبوية وايضا لا يصار اليه الا عند الضرورة مع انه ليس كذلك وصحيح
الاحاديث لا يسع التخصيص في البعض وان صح التاويل في البعض عند العروض وهو
المذهب المختار وقالت المعتزلة يمتنع عفو الكبائر وهو المعتزلة البغداد والبصرة
فهو المشاهد سمعا مستدلا بالادلة السمعية وبالنصوص الواردة في وعيد الفساق
المصرة بالكبائر بلا توبة كقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها حسب او نحو الله تعالى بالعقوبة

او لاحقة فانه تعالى من عمل عملا يستحق الذم وكان بحيث لو عمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله و [illegible]

الصغائر
الحاصل ان [illegible] في العفو العفو على انه يجوز عفو بعض الكبائر مطلقا وعفو الكبائر بعد التوبة ولا يجوز عفو الكفر [illegible]
على التوبة فعندنا يجوز

اسقاطه يدل على الوقوع مثل قوله تعالى يعفو

ثم غير عفو فلا يجوز خلفه عنه فان الخلف مستلزم للكذب والتكذيب نقص لا يجوز على الله تعالى
حملا واتصافا فينتج انه لا عفو عنها او عقلا ان استدلالا عقليا بانه ان العفو بدون
التوبة والندم اغراء على الفعل القبيح واجتراء على المعصية مع انه لا يرجى عنها بل يعذب
بها وهو لا يجوز على الله الحكيم فثبت انه لا عفو عنها ورد من طرف اهل السنة بانهم داخلون
في عمومات الوعد كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم كما انهم داخلون في عمومات
الوعيد ايضا مع بطلان الخلف فيه ان في الوعد اجماعا فان خيرا اختلاف مناوهم
فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا واما استدلالهم العقلي فهو ايضا مردود بالمنع اولا
عند المص بانا لا نسلم ان العفو القبيح عقلا ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم المعرفة والمنع
ثانيا مع انه بان يجوز اضمار العقوبة والجزاء المسمى زاجرا ومانعا عنها فكيف مع الرجا
اذا فعل الفعل وطمعه كم بالعقوبة فثبت جواز العفو بحصول المانع عنها واذا جاز
العفو في الكبيرة في المحشر تحقيقا امام الرجحات واما بعد المجازات على الشفاعة لمرتكبها
اولى واحرى كيف لا يجوز وقد قال الله تعالى خطابا بالنبي عليه السلام استغفر لذنبك وللمؤمنين
وانما عصم المؤمنين من مرتكب الكبيرة فضلا بالصغيرة مستندا الى الاحاديث الشريفة النبوية
وقد قال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو صريح بان مرتكب الكبيرة مستحق
بالوعيد الله تعالى فثبت انه في موضع العفو ادعى من اعترض عليه بانه لو جوزتم العفو بالمعصوم و
وقوعه ايضا ونحن اخترنا فيه بها حيث قال الله تعالى في حق المجرمين لا يقبل منها شفاعة
الاية فهو دليل قطعي على نفيه اذ السلب فيها بحمل على عموم فثبت لم يجز العفو والشفاعة جائزا
ومقبولا فيدون الشفاعة والتوبة بطريق الاولى وذلك مناقض لما اوردتم و
معارض بما اثبتتم اجابه عنه بقوله ثم قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها
شفاعة ان فيه لا يدل قطعا على عموم السلب بالجواز ان يحمل على سلب العموم في نسبة
فتقبل من بعض وتنفع بعض او يحمل ذلك من قبيل المناسبة والمقابلة او قيدوا
ان فلا يكفيه معارضا بالخلف لان لاله لسبب بسلب بعد تقييم عموم الازمان والاحوال
بان يحمل على عموم السلب فلا حاجة لكم لدوران الخصوص بالكفار جمعا بين الادلة فلا دلالة

على نفي العفو والخلود كما زعمهم ولا خفا من ورود الشرع بالشفاعة على ظاهرها من غير
احتياج الى التاويل ولا قرينة صارفة عنها عند العمل على ظاهرها وحقيقتها محلها
المعتزلة على طلب المنافع بعلاقة الا زيادة المثوبة وح يلزمهم المحذور وهو ان يكون
نبينا [illegible] بزيادة كرامة النبي عليه السلام شافعا عليه السلام وهو باطل
لانه هو الشفيع ولان الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او الزيادة موقوفة على طلب
شفيعه وهو ايضا باطل لانه هو الشفيع الذي لولاه لما خلقت الافلاك
وما فيها وانما ادعيا بالمعونة عنه عليه السلام لتحصيل الانتساب الى جنابه المستطاب
واما حملها على الصغيرة او على الغاية على الصغيرة والتخصيص بها اما بعد التوبة وكلاهما
باطلان حيث اتفقوا على جواز العفو عن الصغائر بدون التوبة ومع التوبة بطريق
الاولى فما معنى الشفاعة فيها اذا علمت حال الصغائر والكبائر لزم العلم بالوقوف عليهما
ورتب البحث عليه فقال في الكبيرة [illegible] هي التي تشتغل الاكثرات بعدم المبالات
بها [illegible] كل صغيرة بعدم المبالات بها والمداومة عليها كبيرة بالاصرار [illegible]
وهذا التعريف هو المختار عند المص رحمه الله تعالى وقيل الكبيرة هي التي خصت بالتوعد والاشارة
بالوعيد عليها من الشارع وقيل كل معصية تقرن بالاضافة الى ما دونها كبيرة بالاضافة الى [illegible]
[illegible] وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة فلا يتميز بها وقيل هي الشرك بالله والقتل بغير حق
والقذف بالمحصن او المحصنة والزنا واللواط والفرار من الزحف عند المحاربة بالكفار
والسحر [illegible] به من غير اعتقاد في تاثيره اذ مع الاعتقاد به كفر محض واكل مال اليتيم
[illegible] فيه من [illegible] والعقوق اي العصيان على الوالدين والالحاد اي العدول
عن الحق في المعتقدات الا انه ينبغي العلم بترتيبه قوله في الحرم [illegible] ان يكون المراد منه
قاطع الرحم مطلقا بقرينة العطف واما [illegible] سياق [illegible]
[illegible] ونزيد فيه [illegible] والباء زائدة وقد زاد في قول البعض
الربوا [illegible] والسرقة من المكان المحرز [illegible] شرعا
[illegible] لا شبهة فيه خفية [illegible] وشرب الخمر [illegible]

الغيب بعد الثلثيا مستقدا لحقيها **فصل** في تعريف التوبة هي الندم على المعصية
صغيرة كانت او كبيرة الندم هو الرجوع وفي الشرع الحزن على الفعل المكروه والرجوع
عنه والتاسف عليه والتمني بانه لم يقع ابدا لكونها معصية ارض حيث انها معصية
وقيل الندم على المعصية لكونها معصية مع العزم على الترك في الاستقبال لو اتيحت نفس
عنه كما لا يخفى في ان القيد في معنى الندم اللهم الا ان يقال التزام مع العزم قالت المعتزلة
لا اعتراف في اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها ارادوا تلك
المستقدات ارساء به لكنه لم يجز لان الفعل كالشرب والزنا مثلا عرض والعرض لا يبقى
زمانين فلم يجز الرد وهذا وان كان مثلا للندم الا انه مجرد الاعتقاد لا يفيد
اشراقة الكلية بخلاف تعريفنا اهل السنة والتوبة واجبة لعصيه سبحانه تعالى توبوا
الى الله فالامر المطلق للوجوب وكذا القبول لعصيه مثل ان الم توبوا له عنه تبيرا و
لا يقبل ولا تعرض عليه بمذهب الشيخ عليه السلام لان توبته اهل القتل لا الندم والرجوع
كحقوق العباد لان توبتها بعد الندم اداء ما وجب عليه واما بالنظر وجوبها الى الله
تعالى فمحض لطفه وفضله كالواجب بعضه تعالى عندنا وعند المعتزلة واجب حقيقة لوجوب
الاصلح عليه تعالى عندهم و قالوا ايضا واجبة عقلا لما فيها ارتفع التوبة في دفع
الضرر عن نفسه كما هو المتبادر وعن عبده تعالى كما اشار اليه البعيد بكا ما الشبه
وكذا شرط القبول عند الله تعالى بالفعل ووجوبها ان وجوب التوبة على الفور والتعقيب
فيدل اثام التارك يعني او زيد تارك التوبة مثلا جمعه بعضها بعضا فوجوبها
كلام مستانف والا لزم اثبات لوزر على الله وهو يسقط بالاثام ثم سقوط العقوبة
بالتوبة عندنا بمحض الكرم والفضل من الله تعالى وعندهم بنفس التوبة كما ذهب اليه
ابو علي او بكثرة ثوابها بحسب الموازنة عند ابي هاشم كما مر ولا يلزم تجديدها كلما ذكر
الذنب الصادر عن التائب كثيرا ما ذكر فيه من الذكر اهم التذكير بمعرفة وتصح
التوبة عند بعض الذنب فانه كان كتاب المغالم ويكفي الاجمال فيها وان علم تفاصيل
الذنوب كقولنا تبت كما فعلت من الذنوب كلها او تعرات كما ذكرت وغيرتوبة

تحتها عليه واجبا فوكر المعصوب او الاستحلال او الادا وبالتهمة الشرعية
وقد يلزم ذلك الوجوب الا في منها ان تسع التوبة كمد الشرب بين يلزم وجوب
الحد مع وجوب التوبة ويلزم وجوب قضاء الصلوة الموقوفة وكذا في ماسبق التوبة
ودخو اجبها في وقتها وارث ومن احتمل بعد التوبة من اضلال والاعتذار لمن
اذاه واستحل منه بعد التوبة انتهى ما اجتمع فيه واجبان مستقلان ويجب على كل مومن
الامر بالواجب والنهي عن الحرام وايضا يندب الامر بالمندوب ويندب النهي عن المكروه
لا على اطلاقه ايجب ويندب بشرط علم بوجه المعروف والمنكر او بوجه تجويز التاثير
في امره ونهيه او بشرط العلم بوجه انتفاء المفسدة معنا وهذا الوجوب لا يختص
بالولاة يعني اولي الامر منهم بل يجب على المومنين كلا الا ما يفضي الى القتال ويورد الى
المفاسد فلا يختص ولا يختص بالمجتهد الا ما يفتقر اليه او الى اجتهاده كما بيد كه
التي اختلفت المتفرقة بين الحنفية والشيئية ولا يختص بمن لا يرتكب مثله ارشد ارادو
ما ينهاه وهذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية يسقط عن الاخرين ومع
من سائر المومنين لجميع الوم واحد من سائر اقوام فيسقط بقيام البعض عن البعض
الاخرين فان قيل ما ورد في الشخص باية من ذلك كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى واشباه ذلك اجاب عنه بقوله ولا دلالة في قوله تعالى عليكم انفسكم ان الزموا على
نفي الوجوب لان الامر بملازمة النفس ومحافظتها على نفي الوضعية فان قيل يلزم انه
كذلك لكن النهي يؤيد ما قلناه والاية بالاية منسوخة وهو قوله تعالى لا اكراه في الدين
قد تبين الرشد من الغي فلا يعلم الامر بالرشد والنهي عن الغي قلنا قوله تعالى لا اكراه في
الدين منسوخ بايات القتال وضرب الجزية لا سبيل بطلوعها فتقع الوجوب على ما قلناه

فصل في بيان الايمان والاسلام الايمان في اللغة التصديق لا اذعان
من الامن والتزام اما لتعدية واما للصيرورة والتصيير ارجعلا امنا او صار ذا امن
واما السلام بارتباطه فباعتبار معنى التوارد لا لاعتراف او بالعلم فيعني القبول
والاذعان وكلاهما صحيح وفي الشرع واصطلاح تصديق النبي عليه السلام

فيما علم مجيئه به بالضرورة باتفاقه منا وا طلعت فقط او بعمل الساع فقط او
بعضها فقط او مع الجوارح وهو الاولى اربع على ما كتبوه من المعتزلة ثم
اتفقه الجمهور على انه يكفي فيه الاجمال فيما يلاحظه الاجمال ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
التفصيل وهو اسم للمعرفة المذكورة وتصديقها ويكفي فيه مجرد التصديق والاذعان
ثم هم والاكثرون اتفقوا على انه لابد فيه من الاقرار باللسان وكثير من السلف
على انه التصديق والاقرار والعمل بالجوارح لكن لا يخرج بترك العمل من الايمان
عندنا خلافا للمعتزلة الا انهم قالوا ولا يدخل في الكفر المحض خلافا للخوارج اذا علمت
هذا التفصيل فالفاسق عندنا مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر مطلقا اعلم ان
الشيخ ابا الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني والاستاذ ابا اسحق الاسفراييني
واكثر ائمة اهل السنة ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط ومال اليه الشيخ
وابن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية مجرد كلمة الشهادة وعند الكرامية
وهو معرفة القلب عند الرقاشي ومع التصديق عند القطان واما عند الحنفية
فالايمان التصديق والاقرار معا وبعضهم ان الاقرار شطر منه وركن داخل فيه
كما هو المنقول عن ابي حنيفة رح والمشهور عن اصحابه والى هذا ذهب السرخسي
وشيخ الاسلام وامام علي البزدوي وغيرهم فيكون كل من التصديق القلبي والتصديق
اللساني ركنا في مفهوم الايمان واما عند المعتزلة فهو التصديق والاقرار مع
امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات كما هو عند السلف فانهم قالوا الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان والى هذا ذهب
الخوارج باشتراط عمل الجوارح فان قيل هذا يرد على الاشاعرة والحنفية كيف
الكل بانتفاء الجزء اذ انتفاء كل من الاقرار او العمل او باتفاقهما معا قلنا في جوابه
المراد انه يطلق على اساس واحد النجاة فقط ويطلق على الايمان الكامل المنجي فلا يلزم
من انتفاء الجزء انتفاء الكل انتفاء الاصل والاساس لا خلاف فيه منا ومنهم والدليل على
انه عمل القلب فقط قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولم تؤمن قلوبهم

بالقلب وهو اي وهما اسم لكونه من الدين كيف يعلم العالم
كونه والقطع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر واصلها فهي
حقيقة الشرعي يعتد الشيخ الاشعري موه ائمة الاصول والامام
الى حقيقة من الفقهاء تصديقه بالاجمال والاقرار باللسان لكن
عند الشيخ الاشعري الاقرار شرط من الايمان لاشطر وعند
الامام ابي حنيفة شطر وداخل وعند ائمة الحديث والسلف
الصالح الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
ونقص لكنهم اما التصديق وما الاقرار شرط لاجراء احكام الدين
والاعمال من الاقرار باللسان لكونه شطرا منه وهو مذهب
الامام ابي حنيفة وكثير اعترف له والجاحظ ابي جعفر من الايمان
من الايمان لكونه ركنا والايمان قبل المؤمن الحقيقي بدون
الكامل لا يمكن ومطلق الايمان والتسليم ولا ورث صلاح
العمل وهو المحكي عن المالك والشافعي
للخوارج من العاصي عنده مؤمن وعند المعتزلة ليس بمؤمن
لا كافر وهو المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر

الكل يعني الايمان بانتفاء الجزء يعني الاعمال فكذا
اساس النجاة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل

قد يطلق الا ان
بلا عمل وهو التصديق مع الاقرار والعمل وهو مر حجا في كلام
الايمان الاول ام الثاني والصحيح هو الاول وقد يطلق
بالعمل جزء الايمان الكامل المنجي بلا خلاف فلا يلزم بالايمان صح
الخروج عن مطلق الايمان والدخول

١

ولما يدخل الايمان في قلوبكم هذه الايات القرانية تدل على ما ادعاه والدليل من
الحديث النبوي اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة خردل
من الايمان الحديث وهذه الاحاديث الشريفة تدل على ما ادعاه بانه عمل القلب
فقط فان قيل كيف يحكم بانه عمل القلب مع انه يحكم بايمان من قال لا اله الا الله محمد رسول
الله وبانه مؤمن حقا من غير ان ينظر الى التصديق بقلبه حتى ان عليه السلام عاتب اصحابه
بقوله شققت قلبه وذلك كله يدل على انه يكفي الاقرار باللسان في حقيقة الايمان
سواء كان مقارنا بالمعرفة او التصديق او بهما او العمل فلا يدل على ادعيتم انتم
الاشاعرة اجاب عنه بقوله والاكتفاء بالكلمتين المتجلية انما هو في حكم الدنيا بان
يجري عليه احكام الاسلام من عصمة الدم والمال وغيرهما من المعاملات وحقيقة
التصديق تعبير او حقيقة الايمان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن
داشتن لا بغير ويقابله الانكار والتكذيب لا بمجرد العلم والمعرفة وذلك العلم
والمعرفة هو لكما حصل بالعلم لبعض الكفار بل لاكثرها الا ان اليهود والنصارى
كما ورد النص فيهم وهو قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ليعلموا انه الحق وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم الاية ويقابله النكر والجهالة لا الانكار والتكذيب ولا يخفى انه
جواب لمن ذهب الى انه مجرد معرفة بدليل هذا الجواب ان ذلك يخالف لما اجمع عليه
السلف من الائمة اجاب عنه بقوله وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم
والاعتقاد كما قلنا لانه ليس هذا مرادا منهم والمراد بالعلم العلم التصديقي لا
الاعم منه ومن المعرفة فيتميز التصديق اليقيني فان قيل الايمان من الامر فطر عليه
النقل الى التصديق من الوضع بالكامل والناقص وكذا التصديق في صدق فلان
فلانا او لا يكذبه فقد الى ما يتابعه التصديق الساذج او العلم بوقوع النسبة او لا
وقوعها والاهم مطابق لما عليه الامر في نفسه او الى ما يعتقد كذلك وهو اعم من
ان يكون مطابقا للواقع اولا لان الاعتقاد لا يوجب ان يكون المعتقد مطابقا
للواقع فاذا فسرتم الايمان بالتصديق والتصديق بالاذعان والقبول وتصديق

من الاعمال الحسنة ولما احتج المخالف بانه النبي ومن بعده
يكتفون بالشهادة وقد صح عنه صلعم انه قال امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهذا يدل على كون الايمان
اقرارا محضا فاجاب بقوله والاكتفاء

والمال والراجح في احكام الدنيا وحقيقة الكما

والتكذيب وما قبله الوهم والتردد ولا مجرد العلم

الكفار كما قال الله تعالى في حقهم يعرفونه

والجهالة فلا يعد هذا العلم منهم دينا وحقا

التصديق والاذعان كما مر اشار الى ان الايمان الشرعي
لم ينقل عن معناه اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر
لانه لو نقل لبينه الله مطلق التصديق وقد نقله الشرع
الى التصديق بامور مخصوصة فصحيح لكن المصنف لم يصح
واشار نقطه ولم يكتمله

التشبه بالصم فلم يقبل بالايمان ما هو المنجي منه مالا ينجي ومثل هذا لا يعتبر في الشرع
مع ان فيه من المحذورات فضلا عن المعتقدات لا شيا في اصول كلا اصيل من باب
الدين اجاب عنه بقوله فلا يطلق على الايمان والتصديق مثل هذا الايمان بل هو
التصديق ما هو معنى التصديق المعبر بكرويدن وراستكو داشتن اذعان وقبول
بوقوع النسبة او لا وقوعها كما هو المستعمل في علم الميزان حتى يسميه البعض سليمانا
زيادة توضيح للمقصود ولهذا اورد لعدم طريان التشكل كانوا يمثلون في المتمثل
التصديقين والتصديقات من غير توقف على المراجعة الى يقينه الذي لا يشوبه ظن و
من غير استفسار من حاله وكيفية ايمانه واسلامه واستخبار درجة تصديقه
ايمانه الحاصل الاستدلال او التقليد وما هو الا لكونه اسما للتصديق في عرف
نشر فيه لمناسبة ما فان قيل كيف يخصص بعض الخصائص على هذا التقدير قلنا لا
اختصاص ذلك وانما هو متعلقة بامور مخصوصة باعتبار المعرفة لتصديق
الفرائض والواجبات من حيث انها كذلك والسنن والمستحبات من حيث كونها كذلك
ولهذا صح في جواب اخبر عن الايمان بان تقول المؤمن بما في الحديث او اقرار الكلمة
الاخرى فان قيل الايمان مامور به كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا الاية فيلزم ان يكون
الايمان فعلا اختياريا والتصديق المقابل للتصور والمعبر بكرويدن كيفية نفسانية
ومن اقسام العلم فلا يصح التكليف بالايمان والامر به ولو حمل على المعنى المتعارف
فيه تقلقل قلنا جوابه انه ليس معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل
البتة بل المراد بكونه اختياريا ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان
في نفسه كيفية نفسانية كالعلم والنظر وغيرهما وما يصح ذلك التعلق كالقيام والقعود
والتشبه والتبرد والصوم والصلاة فغاية ما في الباب انه لا بد من شرط
كون التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب ومن هذا ذهب امام
الحرمين الى ان التصديق من قبيل الكلام النفسي وظاهر عبارة الشيخ الاشعري
ان التصديق كلام نفسي مشروطا بالمعرفة واما انه يعني غير ما جعل في المنطق

نشر

الحديث يذكر لفظه من بعد بل على ظهور معناه عندهم فافهم

متقابلا للتصور وغيره ما فسر بكرويدن بل يعني ان التصديق المعتبر في الايمان هو
اليقين بوجود الصانع تبارك وتقدس وقبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتزام
النفس المتابعة في جميع ما اخبر به فلا يحتاج الى ذلك الاشتراط فيكونه اختياريا
كما قال الصدر الشهيد ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا
لم يكن ذلك تصديقا مطلقا بل من اختيار النسبة وعلى ما ذكر في اليقين الحاصل من الذي يحصل
كما هو في نظائر المنكر بمحسوسات والاوليات وكليهما لا يكون تصديقا بل تصورا
او واسطة وكلاهما باطلان والشبه ايضا باطل وكذا اليقين الحاصل لا بالاذعان
بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا وكلام كذلك التصديق ايمانا شرعيا
فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بالنبي الهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم
والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام وبما وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة
اما هو مكتسبا بالاختيار مع انه ليس بكسب باختيارهم ضرورة او يكون من اهل التقريب
بعد ذلك الالهام والايحاء والانباء ومكلفين بتحصيل ذلك الحاصل بالاختيار
وما هو الا تكليف بتحصيل الحاصل وهو محال وربما انا قسر او قهرا يمكن المناقشة
من البعض بان هذا التعريف شامل في حصول اليقين بدون الاذعان مع انه ليس
بايمان وقد يكون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين له
وليسوا مؤمنين مع شمول ذلك وايضا ما اشتهر في اكثرهم مبني على عدم التصديق
مع ما فيهم ولا استيقان المذكور لا على عدم الاعتقاد به وانما لم يعتبروه ولم يعدوه
من الايمان بناء على ظهور امارات الانكار الصادرة عنهم من جهة الاباء عن
الاقرار والقبول الاحكام ونحو ذلك كشد الزنار والسجود للصنم الا انه يلزم عدم
التصديق على التحقيق مع ما فيهم من التقليد فيجب الصدق وان هذا التعريف الشامل
لا اختيار التعريف المختار وهو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان
اجاب عن ذلك بقوله وان قد غلب ان من قد تحقق ثبوته بوجوده سنة ظهر ان ما هو في

بكرويدن ولما قال ابن سينا في كتابه الموسوم بدانش نامه علائي
دانستن دو گونه است يكي در يافتن وديگر گرويدن
وانه را سازي التصور هو اسم دوم گرويدن وانه را
سازي تصديق چنانچه وحاصل التصديق في قول
الشارح عرض هو انه يحصل في الذهن نسبة صورية
التالف في الاسماء الصغرى وامتال الكبرى والتكرير
كالف ذلك وعلى ما ذكره انه التصديق المعبر هو
المفسر بكرويدن وشرط فيه انه لكونه حاصلا بالكسب
والاجتهاد والتعقل

اي بالتصديق فالحق الناجي ان الكفار ليس لهم تصديق
حتى يلزم ان لا يكون التصديق وانما هو بعد تسليم
حصول التصديق لهم مع الملازمة بناء على ان كفرهم ليس مبنيا
على عدم التصديق بل على عدم الاعتداد بالتصديق ...

عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب
باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر كي يصدق تحقق
للتصديق لما لم يكن الاعمال داخلة في حقيقة الايمان اذ الدليل
الى ذلك فقال واذ قد ثبت

حقيقة بالقبول وان الاعمال ليست بداخلة في حقيقة المعرف الاول في وروده
ان الايمان اسم للتصديق ولا شك فيه على ما حققناه والثاني منها ان المومن
قد يرد ونهى مثل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا لا تقدموا
فعلم منها ان الايمان حاصل قبل العمل والثالث منها ان العمل قد يعطف عليه
مثل امنوا وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة ولو كان داخلا فيه لما
عطف عليه والرابع منها انه قد يجتمعان وقد يقتضي عنه مثل وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فيقتضي التوفيق بين
والطالح والطبع والباغي سبيل الجمع بينهما بالايمان وهذا يقتضي ان العمل ليس
بداخل فيه والخامس ان الايمان شرط للعبادات ومعلوم ان الشرط ليس بداخل
في حقيقة المشروط مثل الوضوء هو شرط للصلوة فلا يدخل في حقيقتها والسادس
هو المعروف منا واقرانا شهادة على تصديقه فانه قيل ان ميلا جيل صالحا اصل فهو مؤمن
عند الله تعالى وعند الملائكة فمنا وشكلهم ان الايمان غير داخلة في حقيقة الايمان
قوله فظهر جواب اذ في قوله واذ قد ثبت ما قيل لما ثبت ان الاعمال غير داخلة في حقيقة
الايمان بهذه الوجوه الست فما اطبق عليه كثير من السلف ووجه اعمال الكرام عليه
من انه ان الايمان اسم للتصديق والاقرار والاعمال هذا مذهب جميع ائمة الحديث
ومالك والشافعي والاوزاعي وكثير من اهل السنة من المتكلمين اجيب عنه بانهم ارادوا
الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته وهذا التقييد
اي تقييد الركن بالزائد يدل على ان مرادهم بذلك الايمان الكامل حتى حمل الكلام على انه
لكلام لو ورد عليه السؤال بخرق الاجماع على طريق المنع ويجوز فيه النقض والمعارضة
نظرا الى تقرير الاعتراض فليتامل والمعتزلة لا ينكرون ان اطلاقه الايمان على التصديق
بامور مخصوصة في الايات ان الولا او هي اسم من النظم والحديث بغير ان نؤمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله وبما جاء به عليه السلام لكنهم يدعون النقل من الوضع الى الغير
بقوله تعالى ذلك الدين القيم وذلك اشارة الى التقيم هذه الايات اشار الى الاعمال جنب

ان

ولا نقل اي لا دليل على النقل وان المومن

لعبادة والشرط عدم المشروط وانه من حدثه

ظهر جواب لقوله واذ قد ثبت اي ظهر ان الاعمال

الكامل والدليل على ذلك اصار الله تعالى كما قيل

لقوله موضع الدلالة فيه زائد وعدم فوت الايمان لفوته

اي الاعمال اي ذلك المذكور من اقامه وعدها والذي

ان الدين كله عند الله وذلك اشارة ان الدين او الملة او الشريعة مع اقوال الاوضاع
كلها بحسب اشتمال كل منها التصديق والاعمال المخصوصة فثبت باشارة النص ان
الايمان منقول الى التصديق والاقرار والاعمال وايضا قوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام كما ثبت ان الاسلام ... النص وكذا يدعون النقل لقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وهذا الحصر والتوصيف يدلان على ان الايمان
منقول ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمجرد التصديق لا يكفيه كذلك
ثبت بهذه الادلة النقل على ما ادعيناه فعلى جوابا عنهم اما الاسم وذلك اذ يجوز
ان يكون ذلك في النظم اشارة الى الاخلاص في الدين او اشارة الى التدين
به والانقياد اليه وبهذا التجوز لا يثبت لما ادعيتم وعن الثاني بان الاسم اتحاد الايمان
والاسلام لم لا يجوز ان يكون المراد في الدين للاختصاص وان يراد ان الدين المعتبر
بين الاديان هو دين الاسلام ويجوز ان يكون ايمان غير الاسلام كما في شرائع الكتب
بان كلام هو جعل الاشياء كلها لله تعالى خالصة سالمة لا شريك فيها فلم لا يجوز ان الايمان
هو التصديق بكل ما جاء به النبي عليه السلام فقط فتغاير ان فلا يتم الشوب وعن الثالث
لا نسلم عموم المحصور وشموله لم لا يجوز ان يكون اللام للعهد وان يراد المؤمنون
الكاملون في ايمانهم فلا يكون الايمان الذي وعد الله تعالى انه لا يضيعه مجرد التصديق
وبسبيله لما ادعيتم وعن الرابع لم لا يجوز ان يراد من
لم لا يجوز ان يراد به الاعمال وان يكون الايمان في الاية مجازا في التصديق لا حقيقة
في التصديق فيجوز عدم الاضاعة او يراد بالايمان ما هو المركب منه وهو التصديق
بوجوبها وفرضيتها فلا دلالة على النقل فثبت انه ليس بمنقول كما هو وانما قوله
عليه السلام فلما دل على ان الايمان لا يجتمع مع العصيان وانه على النقل بمحواه كما
قال عليه السلام لا يزني وهو مومن فتغليط بغير لهواه وازع هذا لكنه محمول على التغليظ
زجرا على الزنا والمنع عنه بالتاكيد والتشديد جمعا بين الادلة ومثل هذا كثير في الاحاديث
الشريفة وايضا فهو مثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال عليه السلام و
ان رغم انف ابي ذر الحديث وهو مشهور عند المحدثين فلا دلالة على حقيقته والاغلب ما قلتم

فان قيل ان يتم هذه الادلة بتلك التاويلات فما تقول في المرجع من الايات الواردة
ان لا مساغ الى تاويلها فيما قلنا واما مثل قوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين الاية واشباهها
يدلان على ثبوت الايمان وذلك كاف في اثبات الشرك فحمل الاسم لانتفاء اخر الايمان الا ان
الكرامات محصورة واما على تقدير عموم النافطة فلان الاوامر بتصديق فقط بوجوبه
السابق فلا يكونان متناقضا لما قلنا ومعارضا بما تلونا فان قيل لعل يكون الايمان
مسلوبا ولم يكن السواد فيه لما حكم بكفر من ارتكب بعض المعاصي المخصوصة والامر
ليس كذلك تحقق في جوابه والكفر مثل سجدة الصنم وسب الانبياء والقاء المصحف في القاذورات
وروات عيادا بالله تعالى ليس لكونه اخلالا بالتصديق ولا اقتصر على نفي الايمان فقط
فلا يحكم على كونه مكذبا ولا يجري عليه احكامه كالتعزير والارتداد بل لا يقتصر على نفيه
ويجري عليه احكام التكذيب لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب وعلامة
له فتلك الامارة لا يقتصر على النفي ويجري عليه احكام تكذيبه فمرتكب الكبيرة مومن
وتقدم ان عند المعتزلة ليس بمومن ولا كافر لانه لا يجري احكام المومن كعصمة الدم
والمال وانه لا يجري احكام الكافر كحصول اهلية الامانة والقضاء والشهادة وقبول
المسلم والمسلمة مجبر له مقر لهم المنزلة ليتميز باثبات الواسطة بينهما واسم بين الامرين
ومن هولاء المعتزلة ان هو الاخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف
فيه وهو الايمان والكفر ورد من طرف اهل السنة بانه ترك المجمع عليه وهو ان بل
العلماء عدم الواسطة بين المومن والكافر واما المنافق فليس بواسطة بل اشد من الكافر
ومنه الخوارج هو ان الذنب الكبيرة كفر تمسكا بظواهر النصوص التي ظهرت في ظواهرها
لانها الواردة تغليظا بورها وزيادة الزجر عن ارتكابها لدلالة النصوص المحكمة
بانحصار العذاب على الكفار فهو بلا علم مجبرا ونحو ذلك مما يجوز صرفها عن ظواهرها
بالعزم وكذلك مما يعز الادلة وقيل ان المرتكب منافق وانما حملوه على النفاق لان
عصيانه دليل تكذيبه فيه وهو ان التصديق والايمان وزنه هو القرار بالبنع ادكونه

ار

ارتكابه رجاء بعفوه تعالى وتوقيته التوبة فان قيل قبول مثل الكذب والخيانة من
طرف الشارع من علامات النفاق وامارته فالمقصود ان يحمل على التهديد والتشديد جمعا
بين الادلة **فصل** في مبحث ان الايمان والاسلام واحد ام لا ذهب مشايخ
الحنفية الى ان الايمان والاسلام واحد وجمهور مشايخ الاشاعرة الى انهما متغايران
ومال اليه بعض المعتزلة وجمهور الحشوية حيث لم يستحب المذهب فنقول
الاجماع على ان كل مومن مسلم وبالعكس المعتمد بينهم كل مصدق مسلم مومن ادعى انت بانه
وبما جاء بالرسول عليه صدقته ومن اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما فرق فان
وان حكمهما اريد ان حكمهما واحد مرادف لمن قال بترادف الاسمين واتحاد المعنى
وعدم التغاير بينهما ومرجعهما الى القبول والاذعان لا يخرج من ذلك صح التمسك
بالاجماع والا لم يصح ذلك لظهور الاختلاف في هذه المسئلة رد عليه انه يشترط
في اتحاد الشيئين ان يكونا هو هو كالانسان والبشر وهاهنا ليس كذلك لانه قد عطف
كل منهما على الاخر والعطف دليل على التغاير البتة فكيف حكمتم باتحادهما اجاب
عنه على طريق الاستدراك بقوله لكن التغاير مفهوما قد يعطفان وهو التغاير كاف
في صحة العطف مثل ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات وقوله تعالى [illegible]
الايمان وسيما بل صح الحمل بالمتواطئ فكيف العطف فلا يصح ان يكون حجة لمن شاء
وفي باب الحكم كما قرر ان الاسلام هو الانقياد لكل مالاحد فاعتبر ساله لا شريك فيها
غيره والايمان ان يصدقه ان الله تعالى رب لكل شئ فاذا صدقه انه رب كل شئ فقد
عرف الاشياء كلها لله تعالى سالمة خالصة وبهذا يخرج قوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا حكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان واشار الى هذا بقوله ولا يظهر ان الاسلام لا يكون الاستسلام
منطوقا وعلى الانقياد والطاعة بابطال الكفر واظهار الايمان فقد ثبت مع الايمان
بين اهل الشرع الايمان والاسلام قد يفترقان ويتحققان مع سلب الاخر مثل قوله تعالى قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا فانه يستعمل الاسلام على الانقياد الظاهر بالكتاب
المعنون وهذا لا ينافي الاتحاد في الاطلاق قد ورد مقيدا والمسافة بين الاسلام

والانقياد الظاهري فلا منافاة بين الكلامين بالايمان فان قيل لكم دليل على
الاتحاد دوننا ودليل على التغاير حيث فرق النبي عليه السلام بينهما بقوله الايمان ان
تؤمن بالله والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فحيث بذلك اجاب عنه
مشايران اجاب عنه بقوله ولكون السؤال عن متعلق الايمان تارة وعن شرايع الاسلام
حتى تارة ورد في الحديث الشريف الايمان ان تؤمن بالله الحديث والاسلام ان
ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فبقرينة السؤال اعلم ان ذلك الفرق باعتبار المتعلق
وباعتبار شرايع الاسلام لا باعتبار الحقيقة والصدق فلا دلالة على ما ادعيتم
انتهى والذي اورده عقيب هذا البحث انه هل يزيد وينقص ام لا والجمهور من العلماء
وهم ابو حنيفة واصحابه منهم امام الحرمين ومن تبعه متفقون على ان الايمان لا يزيد ولا
ينقص لانه اي الايمان التصديق البالغ حد الجزم والتيقن وذلك لا يقبل التفاوت
انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافي التيقن فلا يجامعه وبان جميع
الاجماع على انه واحد واحد في اصوله سواد فالوحدة والاسواد ينافي التفاوت
وانما يتفاوت اذا جعل الايمان اسما للطاعات على ما قاله البعض لا على ما عرفناه بانه
هو التصديق بالله وبما جاء به عليه السلام وذهب كثير من طرف الاشاعرة منهم امام
الشافعي رح ومن تبعه ومال اليه المصرح بان اليقين ايضا كالايمان يتفاوت قوة
وضعفا ولا تستغرب قلنا نعم ان وقع التفاوت زائدة عليه باعتبار كونه جليا او اجلى
واما ما يتخيل من ان الجزم يتفاوت فليس راجعا الى الذات بل الى الجلاء والاجلى فان
الجزم بحدوث العالم مثلا بعد ترتيب مقدماته كان الجزم فيه كالجزم في كون الواحد
نصف الاثنين وانما يتصور التفاوت باعتبار انه اذا لوحظ الى الان سرعة الجزم فيه
ليس كالسرعة في الآخر باشتغال اليه فيتخيل ان الجزم في الثاني اقوى وليس اقوى في ذاته
بل انما يتصور الاجلى في العقل وبان الايمان احاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء
والمرسلين والملائكة المقربين قطعا وجزما من غير ريبة فيه قلنا لا نسلم ان ما به التفاضل من
الشك ولا نسلم ان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية بل بغير ما من الامور الخارجة عنها

العارضة لها كالالف والعادة والتكرار والاعادة فالايمان لا يتفاوت في ذاته
بل في جلائه واشراقه كما حكاه علم الهدى ابو منصور الماتريدي ايماننا مثل ايمان الملائكة
لانا امنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء
والرسل فعلى هذا وحدة الايمان في اصله وذاته واستوا اهله من اهل السموات
والارضين بالنظر الى حقيقته وبان ظاهر الكتاب والسنة يشهد بقبول الزيادة و
النقصان في الكتاب بقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا الاية وفي الحديث الشريف
ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة او كما قال عليه السلام وكل ذلك يدل على
قبول الزيادة والنقصان تمسكا بظواهر هذه الادلة واجاب عن بعض المفسرين
الدالة على الزيادة بحسب الدوام والثبات والامداد او كونه معتدا به او يقبل
الزيادة بحسب المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل لامكان الاطلاع عليها او يقبل
الزيادة بحسب الاثار والانوار عند الاستقرار تكلف وعسف في التاويل الا انه
ليس مستنكر عند المصرح وهو مستفاد من تعبيره بالتكلف ثم ان الخلاف في الاستثناء
في الايمان بان يقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله مذهب كثير من الصحابة والمجتهدين واختاره الاشاعرة
متفقين على صحة الاستثناء في الايمان بقوله انا مؤمن ان شاء الله تعالى تبركا وتادبا في هذا
القول لا استفادة منه الشبهة او يتعلق ذلك تردد وانما هو اية النجاة ودليلها
اعني الايمان الموافاتي كما قيل انما الاعتبار بالخواتيم لما انه المنجي من الخلود في النار
او العبرة فيه بخاتمته فقط فالصوفية فانهم قالوا العبرة فيه بالخاتمة لانها دليل
الخاتمة والنزاع لفظي يرجع الى قوله عليه السلام السعيد سعيد في بطن امه والشقي في بطن
امه وان كان الشيخ ابانا وهو مذهب المصرح لان الاشعري ومن تبعه ذهبوا
الى ان من ختم بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان في الحال كافرا ومن ختم بالكفر يا ذا بالله لم
يزل كافرا وان كان في الحال مؤمنا واستدلوا بقوله فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى من الكافرين تعليل الاباءة والاستكبار وهذا

التعليق يستلزم كونه من الكافرين سابقا للاباء والاستكبار اجيب عنه بانه
لم لا يجوز ان يكون السين فابيا نيا اخر لبيان حاله بسبب ذلك فيكون كان بمعنى
صار كما في قوله تعالى وكان من المغرقين او لبيان سبق علمه تعالى بصدور الكفر منه لا سبق
اتصافه بالكفر فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى وكذا الكفر والسعادة والشقاوة
باعتبار الخاتمة والموافاة يعني ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد لقوله عليه السلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وبانه لو صار الشخص
واحد لزم في حال ايمانه استحقاق الثواب الدائم وفي حال كفره استحقاق العقاب
الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين فلا يقبل التبدل كما يقبل الايمان
الزيادة والنقصان اجاب الحنفية عنه بان قوله عليه السلام السعيد سعيد الحديث
اما لبيان العاقبة او لبيان انه من اهل الجنة او النار فلا يلزم التبدل ولو سلم فالسعادة
صفة العبد يجوز عليه التبدل من حال الى حال لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
اي يمحو المعاصي بالتوبة ويثبت التوبة فلا يلزم الجمع بين الثواب والعقاب وبين الا
الاستحقاقين فيجوز التبدل ويدل عليه قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما
قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والاكثرون على منعه من علماء
الحنفية متفقون على منع الاستثناء اذ لا يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى
بل يجب ويبنغي ان يقال انا مؤمن حقا اعلم ان الكلام محصور في الحال او الماضي يجوز الاستثناء
فيه اذ الاستثناء يرفع العقود كالطلاق والعتاق والبيع وكذا يرفع عقد الايمان
عند الحنفية وعند الاشاعرة لا بأس به نظرا الى المآل وهذا الخلاف فرع مسئلة الموافاة
فعلم من هذا التفصيل انه لا يجوز لايهام الشك في ايمانه الناجز المحقق في الماضي والحال

فصل في بيان الاختلاف في صحة ايمان المقلد بلا تعلم اعلم ان مذهب جمهور
مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني والاستاد
ابو اسحاق الاسفرايني وامام الحرمين انه عدم الاكتفاء بالتقليد فقال الاشعري شرط صحة
الايمان ان يعرف كل مسئلة وظاهر عبارته ان التصديق كلام نفسي مشروطا بالمعرفة

فلم

فيلزم من عدمها عدمه وكيفما عبارته اما هو الجموع المركب من المعرفة والكلام النفسي
فيكون كل منها ركنا في الايمان عنده فلا يصح التقليد فيه والمنقول من امام الحرمين
ان من عاش بعد البلوغ زمانا يسامه النظر ولم ينظر فيه لم يختلف في عدم صحة
ايمانه الجمهور من مشايخ الحنفية منهم امام الاعظم واصحابه وذهب اليه مالك والشافعي
واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى حكموا على صحة ايمان المقلد لصدق التعريف عليه وعدم
الدليل الذي يدل على اشتراط الاستدلال بالبرهان والدليل بل الدليل يدل على [illegible]
حيث ان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين قبلوا ايمان الاعراب الخالين
عن النظر والاستدلال ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل فلو كان شرطا لما تركوه فان قيل
قوله بعدم الدليل على اشتراط الدليل ممنوع لان القياس من الادلة الاربعة المفيد
للقطع واليقين ونحن معاشر الاشاعرة نقيس على ايمان اليأس وهو غير مقبول
بالاتفاق منا ومنكم انتم اجاب عنه وعما سنورده ان الله تعالى بقوله الاتي والقياس
اي اعلم ان التوبة عند اليأس مقبولة عند ائمة الحنفية لقوله تعالى انما التوبة على
الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على ان قبول التوبة كالـ
المحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده وفضله والايمان ليس كذلك من حيث انه ليس
بتدارك وليست التوبة للذين يعملون السيئات بقرينة المقابلة بانه لما قبل شفاعة
غيره في حق من سوم التعيمة مع انه زمان يأس كلي من جميع الجهات فشفاعته لنفسه اولى
وغاية في التوبة والتوكل اولى بالقبول بخلاف الايمان لانه اسلم التوبة والاشاعرة
على عدم قبولهما مستدلا بقوله وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر
احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار حيث سوى بينهما وبين
من مات على الكفر فدل على عدم اعتداده بتوبة اليائس في حال اليأس كالايمان
فيه وايمان المقلد كايمان اليائس في عدم الاعتداد به فلا يصح ايمانه والحاصل ان ما
اشار بقوله والتشبيه على ايمان اليأس فاسد لان العلة في عدم القبول عدم كون
اركون الايمان واقع النزاع من صاحبه فاذا زود الروح في الحلقوم جار وقته

المقلد وليس لاحكام عليه في الدنيا والاخرة صدق

الدليل بان قبل لا يصدر التصديق بدونه العلم لا يتم الحق
له او شرط ولا عبرة للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق
لسيد الى الشك من جهة او استدلال فكيف المقصد
في التصديق شرطا او شطرا فهو التصديق الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت ادرما يكتفي بالمطابق ويحمل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في الفقه
والقياس

فاسد لان العلة في اصل كونه كونه امالة دفع عدل

معاينة الملائكة والعذاب ومعالجة ملك الموت قبض الروح وحصول اليأس فلا
يتصور فيها الرجوع اصلا حتى ينفع ايمانه ويرفع عنه العذاب الدائم كما قال الله تعالى
يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل الآية وايمان المقلد
ليس كذلك لان فيه وقت يسع التمكن من النظر كذلك لان فيه وقتا يسع التمكن من
النظر فغاية الامر ان المقلد يكون عاصيا بترك الواجب فيبقى في مشيئة الله تعالى ان شاء
عفى عنه وان شاء عذبه بقدر عصيانه وعاقبته الجنة فلا يقاس ايمانه عليه لعدم
اشتراك العلة فيه وانه ان كان هذا دليلا على ان هذا القياس قياس مع الفارق
وذلك فاسد او لم يوجد حينئذ من عصر اليأس لم يبق للعبد قدرة التصرف
في نفسه بالتصديق والايمان ولم يوجد له استطاعة بها من حصول التمتع بالنفع
بعد تحصيل شرف الايمان فلا يقاس ايمان المقلد على ايمان اليأس بخلاف التوبة فانها
لما ثبت انه صحيح عند الجمهور واما المانعون من صحة ايمانه منهم الشيخ الاشعري و
القاضي والاستاد وامام الحرمين منعوا صحته بما اختلاف بينهم فالمعتزلة شرطوا
في كل مسألة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة بحيث لا يعجز عن الاقتدار على مجادلة
الخصم ودفع الشبه ولم يحكموا بالايمان من عجز عنه بل حكم ابو هاشم بكفره ومنهم من قال يكفي
في الخروج عن التقليد ابتناء اعتقاده على قول من عرف رسالته بانه اتسم بالمعجزة
مشاهدة او تواترا واعتبار ذلك على الاجماع مثل محوا اهل كاهر لدا اللزاع ليس
بلفظ بل الخلاف فيه على التحقيق والشيخ الاشعري اكتفى في الاعتقاد بالايمان على دليل
في الجملة بحيث لا يبوز من اعتبار في كل مسألة على دليل عقلي لكن لا يشترط على التعبير عنه ودفع
مجادلة الخصم ودفع الشبهات وقد قيل ان هذا وان لم يكن مؤمنا عنده الا انه
ليس بكافر لوجود التصديق بل هو عاص بترك النظر والاستدلال والمناه او في قول
الا في ذلك الابتداء رجح المتأخرون من المعتزلة من قولهم فيه مآلوا الخلاف فيمن نشأ
في شاهق جبل فلم يتفكر فاخبر بما يجب اعتقاده فصدق ذلك المقلد بما اخبره فهو
معذور بصحيح ايمانه لانه ليس من اهل النظر والاستدلال فيكفيه التقليد بالتصديق و

واما من نشأ في دار السلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي عليه السلام
فمن اهل النظر والاستدلال فلا يكفيه التقليد وقال بعضهم ان وجب النظر انما هو
في حق البعض وهو الفطن واما العاجز البليد كالعوام فلا يكلف الا بالتقليد المحقق
او بسماع او اثر الدلائل الظاهرة فانه يفهموا الكلام وهم اصحاب الجمل بغير ارباب
الاحكام بالتفصيل مثل اذا قيل لهم ان الله تعالى واحد لانه خالق السموات والارض
وان الرسول حق لانه بعثه الله تعالى اتيا بالحق باظهار المعجزة فصدق فذلك المقلد
مؤمن مكلف بتقليد التأمل باوائل الدليل والاثار وان لم يقدر على الفهم فلا يكلف
الا بتقليد المحق اذ لا يكلف نفسا الا وسعها وليس الخلاف بينهم باجراء احكام
الاسلام بان يقتل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك بل الخلاف
في انه هل يعاقب عقوبة الكافر ام عقوبة عصاة الامة لان تركه الاستدلال
معصية فيعاقب عليها البتة الا ان المعجزة بالمحوت سبب العفو منها او لا فعندنا
يكون محل العفو او لا وعند المعتزلة مخلد في النار وعند الاشاعرة من اهل الجنة بعد العقوبة
لانه ليس بكافر عندهم ايضا والكفر وهو خلاف الايمان فعندنا عدم الايمان عما
من شأنه ان يكون مؤمنا وان خلى عن تكذيب في بعض المؤمن به وانكار بعض ما جاء
به الرسول ومن قبيل مقابلا لما فسرناه بالحجة بانه تعالى اراد بالحجة الجهل البسيط كما عليه حجية
قطعا وخروج انه من اكفاره ارادة احكام المؤمن به اجمالا بالنظر الى اصحاب الجمل
او تفصيلا بالنظر الى ارباب النظر والاستدلال والتكفير ببعض الافعال الصادرة
من اعتبار مع بقاء كمال التصديق عن مسلم كشد الزنار مثلا اذ علم انه ليس على سبيل
التعظيم واعتقاد حقيقته وبغير النصارى واستعماله في الاسلام بل اعتبار ذلك
لتخليص نفسه من القتل والاضرار وقلبه مطمئن بالتصديق والايمان فلم يحكم بكفره
فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى عليه احكام الكفر في الظاهر وان سلم حملناه اي حكمنا
فكما بالكفر على ما جعله الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب كسجدة الصنم ونحوها
على ما قبل الشرع بعض التاويلات علامة التكذيب والالحاد في الاصول اي في اصول

مبحث الكفر

الاعتقاد وكفروا بعض الملاحدة ان فرضية الصلوة تسقط لحصول العلم اليقيني
من المعارف اليقينية تماديا بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين على ما ذهب اليه قوم
او المراد باليقين الموت الذي بها تسقط التكاليف لا العلم اليقيني وهذا التاويل الذي اشار
بطل بالنص على منتقض اجماعهم وهو كفر عيادا بالله تعالى والكافر مطلقا سواء كان كفره
مبوحا بهذا التعريف وهو الراجح والمختار لانه ورد في الاثر ما من مولود الا وقد يولد
على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه او على ما قال وهو جا ازال
تلك الفطرة بتلقين الابوين او متوقفا بصفة تقتاد الايمان فعلى هذا التعريف يمكنه
يعنه ويميز الايمان تعالى السد نضا وذلك الكافر ان اظهر الايمان فهو باسم المنافق
اولم يستبق الاسلام وان سبقه الاسلام فبالمرتد عيادا بالله تعالى وان الاعتقاد
الاسعد والالهة كالتحاد الاصنام وغيرها الها ومعبودا فبالمشرك ان خصوها الكافر
باسم المشرك لانه اشرك غيره بالالوهية وان تدين ببعض كتب السماوية المنسوخة
فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد هذا الكافر المطلق اسناد الحوادث
الى الزمان فبالدهري وان اعتقد انه حصل بنفسه ونفى الصانع له العالم فبالمعطل
وان ابطن واخفى عقائد التي هي كفر محض وفاقا فبالزنديق وحكم هذا القتل والجمهور
متفقون على ان مخالفة الحق من اهل القبلة لا يكفر ولا يحكم بكفره ما لم ينكر شيئا من ضروريات
الدين لان النبي عليه السلام ومن بعده من الصحابة والتابعين لم يكونوا يفتشون
عن العقائد من اهل القبلة واجرا احكام المسلمين على ما ظهر من الاسلام من تفتيش
الاصحيرة اعتقاده فان قيل لا يجوز السكوت عن المنكر وعن الضلالة للمسلم من يجب
عليه الارشاد فكيف يتصور السكوت فيهم مع وجود الادعاء اجاب عنه بقوله السكوت
عن الاصول التي هي من ضروريات الدين انما كان ذلك السكوت وعدم التفتيش عن
بواطنهم يستمدونها ان الشهرة الاصول الدينية كالضروريات للواجب والسمع للرسول
كالاتصاف بصفة الكمال له تعالى وحقية الكتب السماوية وغير ذلك من اصول المعتقدات
وظهورا وليتها كالضروري لما يجب اعتقاده وكان ذلك كالمتعارف بين الانام

الى الزمان ونقول لعدمه تعالى الدهر

نسبة الى زندو وهو في الاصل منسوب الى الزند وهو اسم كتاب
اظهره مزدك في ايام القباد وقيل ما ولى كتاب المجوس الكتاب
جاء به زردشت والجمهور

والسكوت يعني سكوت الرسول ومن بعده عن الاصول

الذي يحصل الاحتشاد الاتكون

ادلتها بحيث مساوى الى الاذهان الرديئة وكون الشرع
محلف وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني نكفر

مطلب اهل السنة والفرق الضالة

سوا اهل الاسلام غير ذلك سكتوا عنها وعن تفتيشها والمعتزلة يكفرون بكفر من
القواعد المخصوصة بالسنة والاجماعية وكذا رد وكذا يكفرون المعتزلة قال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني نكفر من كفرنا ومن لا يكفر ببعض الفرق ببعضهم وهؤلاء سبعة المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة كلهم لبسوا من اهل السنة
والفرق الناجية وانما الناجية هم اهل السنة والجماعة واليها اشار النبي عليه السلام
ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة هي ما انا عليه واصحابي
وكان ذلك من معجزاته عليه السلام حيث وقع ذلك مطابقا بالخبر به عليه السلام
وكان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على عقيدة واحدة ثم وقع الاختلاف
في بعض احكام الفرعية فتدريج ويزيد شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة ولم يزل الخلاف
يتشعب حتى بلغ الى الوصول فيتحرف ارباب المقالات المختلفة وسبعين فرقة فالمعتزلة
وهم اصحاب واصل بن عطاء الغزال لما اعتزل عن مجلس الحسن البصري بسبب اثبات
المنزلة بين المنزلتين كان من بحثه مرتكب الكبيرة قال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو
واصحابه معتزلة ومن انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لزعمهم وجوب الاصلح على الله تعالى
ونفيهم الصفات القديمة ويلقبون ايضا بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
افترقوا من نية خلق الشر الى الله تعالى وبطلان ظاهر ثم انهم بعد اتفاقهم في هذه الامور
افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية نسبة اصحاب حذيفة واصل بن
عطاء الى مخالفة اهل السنة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وهو تكثير القواعد الزائفة
العمروية وهم منسوب الى عمرو المحدث تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد
عليها تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن احمد العلاف شيخ المعتزلة وافق
طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل وهو عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى
وان اهل الخلد تنقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وهذا قريب من مذهب جهم للذاهب
انهم قدروا الا واجهم الاخر النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين
القدرية قالوا التواتر يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس بحجة وهو من قال بالسرقة فيما دون

الانصاف او ظلم به لا يسمى والقرآن ليس بمعجز في نظمه انما المعجز اخباره بالغيب **الاسوارية**
اصحاب الاسواري وافقوا النظامية وزادوا عليه ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه
او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على السواء
الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه **الجعفرية** اصحاب الجعفرين جعفر بن المبشر و
جعفر بن حرب كالاسكافية وزادوا ان الاجماع على حد الشرب خطأ لان المعتبر في
الحد النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان **البشرية** اصحاب بشر بن معتمر وهو الذي
احدث القول بالتوليد واشتراط الاستطاعة لسلامة البنية وجوز تعذيب الطفل الا انهم
قالوا يجب ان يقال ولو عذبه لكان بالغا عاصيا مستحقا له وفيه التناقض اذ حاصله
انه لو ظلم لكان ظلمه عدلا **المزدارية** هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهو تلميذ بشر اخذ
العلم منه ثم تزهد حتى سمي راهب المعتزلة وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه
الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي كان يبالغ في القدر وقال لا دلالة في القرآن على
حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف والعصمة ومنه الطعن في امامة ابي
بكر رضي الله تعالى عنه **الصالحية** ومن مذهبه جواز خلق الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو
احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام الا انهم قالوا للعالم الهان قديم وهو الله تعالى ومحدث
وهو المسيح قال الامور هؤلاء كفار مشركون **الحدثية** وهو فضل بن حدث وهو منهم
كالحابطية الا انهم زادوا التناسخ **المعمرية** هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله تعالى خالق
الاجسام فقط واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا واما اختيارا **الثمامية**
هو ثمامة النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قال الافعال المتولدة لا
فاعل لها والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى و
المجوس والزنادقة يصيرون ترابا في الآخرة لا يدخلون الجنة والنار كالبهائم والاطفال
والاستطاعة قبل الفعل وكان في زمان المأمون **الخياطية** اصحاب ابي الحسين ابن
ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا جوهرا او عرضا وان ارادة الله تعالى كونه

قادرا غير مكره ولا كاره وهي في افعال عباده الامر بها **الجاحظية** هو عمرو بن بحر الجاحظ
وكان من الفضلاء في ايام المعتصم وقد روج كثيرا من مقالات الفلاسفة بعبارات
لطيفة بليغة وقال النار تجذب اليها اهلها لا ان الله تعالى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل
العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ولا شك في بطلانه اذ فيه جسدية
الكعبية ابو القاسم محمد بن الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قال فعل الرب
واقع بغير ارادته ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط **الجبائية**
ابو علي ابن عبد الوهاب الجبائي من المعتزلة البصرية وشاركه في اعتزال الاعتزال ابنه ابو هاشم
ثم انفرد عنه بان الله تعالى عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حال توجب العالمية
البهشمية هم اصحاب ابي هاشم وانفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان الذم والعقاب بلا معصية
وبانه لا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل انتهت الفرقة الاولى من العشرين **الفرقة**
الثانية من كبار الفرق الاسلامية وهم **الشيعة** الذين شايعوا عليا رضي الله تعالى عنه وقالوا انه الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص جليا وخفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه
وعن اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية
وامامية اما الغلاة فثمانية عشر **السبائية** منسوب الى عبد الله بن سبا قال لعلي
رضي الله تعالى عنه انت الاله حقا فنفاه الى المدائن ليتوب عن هذا وانشعب عنه الغلاة واعتقدوا
ان عليا رضي الله عنه لم يمت وانما قتل ابن ملجم صورته وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه وانه ينزل الى الارض بعد هذا ويملأها عدلا ويقولون عند سماع الرعد عليك
السلام يا امير المؤمنين **الكاملية** يكفرون الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنهم ويكفرون عليا رضي الله
عنه ويكفر عليا رضي الله عنه ايضا بترك طلب الحق **البيانية** قالوا بيان بن سمعان التميمي النهدي
وهو رئيسهم حلت روح الله في علي ثم ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ثم في بيان **المغيرية** منسوب
الى مغيرة ابن سعيد العجلي قال ان الله تعالى ارسل محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم والناس في ضلال
وعرض الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها
ان يمنع علي الامانة وهي الامامة الانسان المعهود وهو ابو بكر رضي الله تعالى عنه حملها بامر

عمر بن الخطاب حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل الخلافة بعده له قاتله الله تعالى
الجناحية منسوبة الى عبد الله بن معاوية من احفاد ابن جعفر ذو الجناحين وهم يقولون الا
الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت
الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله وهو حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج ومن معتقداتهم
انكروا القيامة واستحلوا المحرمات المنصورية وهو ابو منصور العجلي عزى نفسه الى ابي
جعفر محمد الباقر رضي الله تعالى عنه فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه وقال الفرائض
اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك
ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو
الخطاب الاسدي عزى نفسه الى ابي عبد الله الصادق ايضا فلما علم غلوه في حقه تبرأ منه فلما
جعفر
اعتزل عنه ادعى لنفسه والافضلية من علي واولاده وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموا
فقتهم على مخالفيهم الغرابية هم الذين قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم اشبه بعلي رضي الله عنه
فتجاسروا في التشبيه نعوذ بالله تعالى بقولهم اشبه من الغراب بالغراب ولذلك سموا بالغرابية
فبعث الله تعالى جبرائيل الى علي فغلط جبرائيل عليه السلام وذهب الى محمد صلى الله عليه وسلم
تعالى شانه عن ذلك الذمية سموا بذلك لانهم ذموا رسول الله صلى الله عليه وسلم بان عليا هو
الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقال بعضهم بالهيتهما ولهم في التقديم
خلاف وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما و[illegible] والحسنان ولا يقولون
فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث ويزعمون ان هؤلاء الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم
بالسوية لا مزية لواحد منهم على الآخر الهشامية اصحاب الهشامين هشام بن الحكم وهشام
بن سالم ابن الجواليقي وقالوا ان الله تعالى جسم ثم اختلفوا فيه فقال ابن الحكم هو طويل عريض
عميق متساو وهو كالسبيكة البيضاء والائمة معصومون دون الانبياء عليهم السلام
لان النبي عليه السلام يوحى اليه فيتنبه الى الله تعالى بخلاف الامام فوجب ان يكون معصوما وقال ابن
سالم هو على صورة الانسان نصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس دما ولحما
الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى كلها اليونسية هو يونس

ابن

ابن عبد الرحمن الاشج قال ان الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها الشيطانية
محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال ان الله تعالى نور غير جسماني وهو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد
بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي ابن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل
الاله في ابي مسلم المفوضة قالوا ان الله تعالى فوض خلق الدنيا الى محمد صلى الله عليه وسلم
وقيل الى علي كرم الله وجهه البدائية جوزوا البداء على الله تعالى وهو ان لا يكون عالما بعواقب
الامور النصيرية والاسحاقية قالوا ان الله حل في علي الاسماعيلية لقبوا بسبعة القاب
الاول الباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره والثاني بالقرامطة لان مقتداهم
حمدان قرمط والثالث بالحرمية لاباحتهم المحارم والمحرمات والرابع بالسبعية لانهم زعموا
ان النطقاء بالشرائع سبع آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ومحمد
المهدي رضي الله عنه وهو سابع هؤلاء النطقاء وبين كل اثنين منهم سبعة ائمة يتممون شريعته
ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في دين وهم متفاوتون في الرتب امام
يؤدي عن الله تعالى وحجة يؤدي عن الامام وذو مصة يمص العلم من الحجة وابواب وهم
الدعاة فاكبر داع يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ العهد على الطالبين
واهل الظاهر لاتباع الامام فيفيد فوقه حقية الامام ومكلب يرغب الى الداعي ككلب
الصياد كقوله تعالى علمتم من الجوارح مكلبين قال الآمدي ومكلب لانه مثل الجارح
يحبس الصيد على كلب الصياد ومؤمن يتبع الداعي ويوقن في حقية الامام وحزبه وهو
سابقهم قالوا ذلك كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب
السيارة وهي المدبرات امر كل منها سبعة وهو الاسبعة وما هذا الا التدليس وتلبيس
منهم في صورة الحج والخامس بالبابكية والسادس بالمحمرة للبسهم الحمر او لتسميتهم
المخالفين من اهل السنة حميرا تشبيها بالحمار والسابع الاسماعيلية الملقب بالباطنية
لاثباتهم امامة اسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر اولاده واصل دعوتهم على
ابطال الشرائع كلها بالاعوجاج وباغواء المجوس واطماعهم في زخارف الدنيا وتزيينهم

اولاده

الى التأويلات الباطلة خوفا من اتحاد المسلمين وشيخهم في ذلك احمدان قرمط وقيل
عبد الله بن ميمون القداح ولهم استدراج في الدعوة ومراتب في الدنيا ولذا منعوا
القاء البذر في السبخة يعني دعوة من ليس لها قابلية يقبل الاعتقادات الباطلة وايضا
منعوا التكلم في بيت فيه سراج يعني فقيها او متكلما وهذا شائع في بعض البلاد وبناء لهم
يطفئون السراج وبالتركية موم سوندورن ثم التأنيس باستمالة كل واحد بما يميل
اليه من زهد او خلاعة ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم الربط باخذ الميثاق ثم الكتم
والتحويل ثم الحوالة على رأي الامام ونوابه في حل المشكلات دون تكلف ارباب الصوفية
المحققة ثم التدليس بموافقة الاكابر ثم التأسيس بتمهيد مقدمات شبيهة بالصواب
ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية
وح ياخذون في الاباحة ويشتغلون بالحث على استعمال اللذات الدنيوية
وتأويل الشرائع الدينية كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم عبارة عن الاخذ
من المأذون عند غيبوبة الامام كالمسح بالنجاس والتراب والصلوة عبارة عن الناطق
الذي هو الرسول الحقيقة والامام بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والاحتلام
عبارة عن افشاء السر والغسل بتجديد العهد على من نقضه من الحكمة والزكوة تزكية النفس
والكعبة والصفا النبي عليه السلام والباب والمروة علي رضي الله عنه والميقات الاساس
والتلبية والاجابة ارجاب الدعوة والطواف سبعا الائمة السبعة المذكورة
والجنة راحة الابدان والنار مشقتها بمزاولة التكليف وكذا في الاركان الصلوة
والقيام عبارة عن الاستقامة والركوع الميل الى طاعة الامام والسجود المحبة في
حب الامام والقعود والثبات في محبة الامام وغير ذلك من خرافاتهم وجزافاتهم ومن جملة مذهبهم
ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم لان الاثبات يقتضي التشبيه والنفي يقتضي المشاركة
للمعدومات وهو واسطة بينهما بل هو واهب الوجودات ورب المتضادات وربما
خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة يميل اليه الانفس هذا ما كان عليه قدماؤهم وعند ظهور
الحسن بن محمد منهم جدد الدعوة على انه حجة ومنع العوام من الخوض والخواص من النظر

الكت

في الكتب كيلا يطلعون على فضائحهم فحصلت التفرقة الكلية بين هذه الامة فبذلك
تام المجوس فراهم بمقالات هؤلاء الاقوال نعوذ بالله من الشيطان ومن وساوسه
اتباعه في مثل هذه الاوهام واما الزيدية وهم منسوب الى زيد بن علي زين العابدين فهم ثلاث
فرق الجارودية هم اصحاب ابي جارود الذي سماه محمد الباقر بانه شيطان يسكن البحر
قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله
ابن حسين بن علي رضي الله تعالى عنه او محمد بن قاسم بن علي بن حسين او يحيى بن عمر صاحب الكوفة
في اقصاء زيدية على قتل في ايام المستعين بالله وقتل ايضا محمد بن عبد الله في المدينة
في عهد المنصور ومحمد بن قاسم مات في حبس المعتصم بالله وانكروا قتلهما وموت
الاخر كانحصار الامامة فيهم ونحو المهدي هو الباطل السليمانية هم اصحاب سليمان بن جرير قال
الامامة شورى وانها تنعقد برجلين من خيار المسلمين واخطؤا امامة ابي بكر وعمر رضي
الله عنهما وكفروا عثمان وطلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم البترية هو بتر الثومي توقفوا في عثمان
رضي الله عنه بالنسبة الى التكفير واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي رضي الله عنه
واتفقوا في المنصوص على امامة بعده من اولاده وهم في كل من الرتبة التي بعد جعفر
الصادق اختلافات اوردها الامام في المحصل وتشعب مذاهبهم الى المعتزلة الى الرفض
الضلالة عادة وهو وجوب عصمة الامام وانه لا توجد العصمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم الا في علي
ابن ابي طالب رضي الله عنه علوا قالوا ان الامام غير علي كان ذلك خرقا للاجماع ثم انهم اثبتوا
وجود محمد حسن العسكري وغيبوبته وامامته وقالوا ان هذا الشخص موجود وبقائه
في هذه المدة الطويلة ممكن والله تعالى قادر على كل ممكن واثبتوا امتناع خلو الزمان
عن الامام المعصوم وظهر لهم بذلك حال انه هو هذا الشخص واما الفرقة الثالثة
من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه
عند التحكيم وما جرى بين الحكمين في امر الخلافة وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة
وصيام ومعتقدهم تجويز نصب الامام ان عدا فيها ونحو ذلك البيهسية هم

بيهس بن الهيصم بن جابر وقالوا اذا كفر الامام كفرت الرعية غائبا كان او شاهدا
وان السكر من شراب حلال كالمثلث بخلاف السكر من شراب حرام يحد من خمر مصبوبة
او مسروقة ووافقوا الاصول بالقدرية الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا ان عثمان
وعليا كفرا بالتحكيم وابن ملجم محق بقتله [illegible] ذلك النجدات هو نجدة ابن عامر النخعي
منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالة في الفروع [illegible] الصفرية
اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في القعدة عن القتال وتارك الصلوة
والصوم عندهم كافر [illegible] غيرها الاباضية هو عبد الله ابن اباض قالوا مرتكب الكبيرة
موحد غير مؤمن بل كافر كفر النعمة لا كفر الملة وافترقوا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص
بن ابي مقدام قالوا الكافر واسطة بين المؤمن والمشرك بمعرفة الصانع فقط الثانية
اليزيدية وهم اصحاب يزيد بن انيسة وهم زادوا على الاباضية بان قالوا سيبعث
نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن الثالثة الحارثية هم اصحاب ابي الحارث
الاباضي خالفوا الاباضية في القدر وفي كون الاستطاعة قبل الفعل وهم قائلون
الرابع القائلون بان العبد اذا اتى بالمامور به ولم يقصد الله كان طاعة مخالفة لاهل
السنة لا غير فلا [illegible] بهم اصلا والتسمية لهم العجاردة هو عبد الرحمن ابن العجرد و
هم [illegible] من الخوارج وهم عشر فرقة الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر
والاستطاعة قبل الفعل وجوزوا نكاح بنات البنين والبنات وفضل من بنات الاخوة
والاخوات الثانية الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار
في النار الرابعة الحازمية اصحاب حازم بن عاصم فكم عنهم انهم توقفوا في امر علي رضي الله عنه
الخامسة الخلفية هم اصحاب الخلف وهم خوارج كرمان السادسة الاطرافية وافقوا
اهل السنة في الاصول وفي نفي القدر الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لا يعرفونه
من الشريعة السابعة المعلومية فعندهم المؤمن من عرف الله تعالى بجميع اسمائه وصفاته و
من لا يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن ولا كافر الثامنة المجهولية فعندهم يكفي فيه

بعض المعرفة وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت
وقيل هو صلت بن الصامت فعندهم الاطفال سواء كانوا المسلمين او المشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا ويدعوا الى الاسلام الى ان يقبلوا او ينكروا العاشرة
الثعالبة هو ثعلب ابن عامر يرون اخذ الزكوة من العبيد واعطاها لهم وفرقوا اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس ابن قيس هم كالثعالبة الا انهم يجوزون
تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد ابن عبد الرحمن كالاخنسية
الا انهم خالفوا في التزويج اي تزويج المسلمات المشركين الثالثة الشيبانية هو شيبان
بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك
الصلوة كافر لجهله بالله لا لتركها وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر بجهله واما الفرقة الرابعة
من كبار الفرق الاسلامية فهي المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه
مشتق من الارجاء اي التأخير او لانهم قالوا المعصية لا يضر الايمان كما ان الطاعة لا تنفع مع الكفر
[illegible] اليونسية اصحاب يونس بن النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله تعالى
والخضوع له والمحبة بحيث يتفرد بترك الاستكبار وابليس كان عارفا بالله تعالى والكفر انما
باستكباره العبيدية كاليونسية الا انهم مجسمة الغسانية هم اصحاب غسان الكوفي الايمان
اجمال لا تفصيل يزيد وينقص وذلك بان يقولوا ان الله فرض الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها
بغير مكة الا غير ذلك الثوبانية اتفقوا على ان الله تعالى لو عفى عن واحد من العصاة لعفي عن كل
من هو مثله من المؤمنين في العصيان وكذا الخروج من النار ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار
التومنية هم اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة
والاخلاص والاقرار وترك كله او بعضه كفر وذلك دليل التكذيب واما الفرقة الخامسة
فثلثة فرق رئيسهم النجارية وهم اصحاب محمد بن حسين النجار وافقوا في الخلق والاستطاعة
والكسب لاهل السنة وخالفوا في الصفات وحدوث الكلام والرؤية تبعا للمعتزلة وافترقوا
على ذلك [illegible] الاولى البرغوثية قالوا الكلام الله تعالى اذا قرئ كان عرضا واذا كتب
كان جسما الثانية الزعفرانية قالوا الكلام الله تعالى غيره وكل ما هو غيره تعالى مخلوق ومن قال

كلام الله تعالى غير مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركية اسند ركوا على الزعفرانية وقالوا الكلام مخلوق مطلقا لكنا وافقنا اهل السنة والجماعة في نفيه والاستثناء وقالوا القرآن محاليا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله وبكون القرآن الحق كلها تفرد من تلك المترددة والعقايد واما الفرقة الثامنة من تلك الفرق فجبرية والجبرانية وقبل العبد الا الله تعالى بالجبر المحض قالوا لا قدرة للعبد اصلا بل هو بمنزلة الجماد ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية والصفات وخلق الكلام واما الجبر المتوسط فبابليه وبين التفريط وهو الذي اثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية واما الفرقة التاسعة فمنها المشبهة شبه الله تعالى بالمخلوقات وشكلوه بالحوادث وان اختلفوا في طريقة منهم شبهة الحشوية والكرامية واتحالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا يتجاوز الا ما يعبا به حيث زعموا ان النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحبها رسول الله فكل من سمى رسولا فلا حكم كلا ويجوز عزله وليس في الحكمة اقتضاء الرسالة على واحد من عباده بل لابد من تقدمه الامر في ذلك وكالقول بالايمان قول الذي في الازل حين قال الله تعالى لهم الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الامر والتكليف ليسا بايمان الا باعتبار ونعوذ بالله تعالى وهذه الفرق الضالة ليسوا على الهداية عصمنا الله تعالى واياكم من مثل هذه العقيدة واما الفرقة الناجية فهم المستثناة من هؤلاء الفرق وهم الذين كانوا على سيرة الرسول واصحابه كما قال النبي عليه في حقهم هم الذين كانوا على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة اهل السنة والجماعة والسلف الصالحين والمحدثين والائمة والمجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ومذهبهم خال عن جميع هؤلاء الضلالة وقد اجمعوا على حدوث العالم ووجود الباري تعالى وانه لا خالق سواه وانه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر الصفات الوجودية الثبوتية وانه منزه عن النقايص لا شبيه له ولا ند له ولا ضد له يقوم بذاته ليس في حيز ولا جهة ولا يجب عليه شيء وانه لا متغير في الاحوال ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن منزه عن الظلم ان اثاب اثاب بلطفه ومن فضله وان عاقب

فهو

اي كلمة الشهادة ان لا اله الا الله
و اشهد ان محمدا عبده
و رسوله

منبعده ومن الحكمة البالغة انزال الكتب وارسال الرسل عليهم السلام واولهم ادم عليه السلام وآخرهم نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ونسال الله تعالى ان يثبت عقيدتنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية من البداية الى النهاية ويحفظنا من الغواية وان يوفقنا للاقتداء به عليه السلام وباصحابه وان يبلغ الى يوم القيمة لنا بالحسنى وان يعفو من طغيان القلم من السهو والذلل وان يعصمنا من الابتلاء بالخلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم الجواد الكريم والمختتم لذلك في بيان الفرقة الناجية ليكون هذا وسيلة نجاتي من الضلالة والغواية والفسق عندنا الخروج من طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة من المعاصي والاصرار على الصغيرة من المكاره والمناهي والبدعة التي من الضلالة مخالفة اهل الحق في العقيدة او في المعتقدات واصولها وهو مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو مانع من غرضنا هذا واحكامها التي وقعت الاختلاف في معاملتهم البغض والاهانة لا الرضا والاعانة ومنهم من جعل المعنى عنه في بعض الفروع جرمة كصلوة التسبيح والرغائب ومنهم من زاد على هذا وقال كل امر من الامور الدينية والدنيوية لم يكن في عهد الصحابة فضلا عن عهد الرسول عليه السلام فهو بدعة ومن ههنا ادرج اجوبة الحيل جاز كون بعض البدعة حسنة لا سيئة ولا ضلالة كالمنارة وغيرها لان مدارها منشاء هذا وقع كثير من الامور التي لا يوجد في عهد الصحابة بل في قرن التابعين وليس ذلك بدعة في حكم الضلالة بل هو حسنة لعدم المخالفة في العقيدة مع مشائخ الشرع فيها **فصل** في بيان الامامة ووجوب نصبها الامامة لغة ما يقتدى به وفي اصطلاح المتكلمين عبارة عن رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة فيخرج منه القاضي والمجتهد لان طاعة القاضي في ناحيته والمجتهد في مقلديه خاصة اعلم ان الناس اختلفوا فيه فعندنا نصب الامام واجب علينا سمعا وعقلا وعند المعتزلة والزيدية عقلا وعند الامامية والاسماعيلية واجب على الله تعالى و

الصغيرة سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة والبدعة

بدعة كالقول بحل متروك التسمية ومنهم داد

الفصل السابع عشر الامامة الامامة

والدليل الامامة عن النبي صلعم مروي وهو بالفروع اليق وليس في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ولا في قوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية دلالة على انه من الاصول اذ الاية يدل على مجرد وجوب طاعته وهو من الفروع والحديث يشهد بوجوب نصب الامام

وعند الجوارح يجوز نصبه ومنهم من فصل فقال بعضهم كالهشام واتباعه يجب
في الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم وتابعيه بالعكس لان الفتنة
لا تندفع الا به ولهذا اختلف قال المورح ونصب الامام واجب على الخلق
وانما ثبت وجوبه علينا بالادلة النقلية والسمعية اما النقلية فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وقوله تعالى وشاورهم في الامر وغير ذلك وقوله عليه السلام
من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة الجاهلية كما ورد في ذلك واقوال
الائمة انه واجب سمعا عندنا بالاجماع لان الصحابة اشتغلوا به بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وقدموه على دفنه عليه مع ان دفنه اهم الاشياء
عليهم واجماعهم على ذلك في الصدر الاول متواتر ولم يزل الناس على ذلك في كل
عصر الى زماننا هذا واما الخلاف في تعيينه لا في نصبه فثبت وجوبه بالاجماع وهو حجة
قاطعة واستدل على وجوبه بالعقل لكونه ان يمكن نصبه مقدمة واجب اداؤه
علينا من اقامة الحدود كحد الشرب والقذف ونحوها وسد الثغور الاسلامية
وحفظ البلاد والعباد وغير ذلك من جلب المنفعة الدينية والدنيوية ومنافع
الامام ونصبه لا يحصى ولا يعد ولعظم شأنه فهو واجب بنصب الامام على الخلق
واجب عند اهل السنة والجماعة وعقلا ان يقتضي محض العقل عند بعض المعتزلة كالجاحظ
في تحصيل مراسم لا فيه ان في نصبه واما نفيه من دفع الضرر لان عدمه يؤدي الى
ضرر كثير كالتشاجر بين الناس وابطال الحقوق وان كان لا يوجب استحقاق
تارك الاثم في الدنيا والعقاب في العقبى اخلال الله تعالى عند الشيعة لكونها ان يكون
الامامة في نفسها لطفا محضا للمعرفة الواجبة وهو الايمان عندهم لان تلك المعرفة
انما تحصل بتعليم الامام ولكونها ان الامامة متوقف بامر الطاعة لان الامام يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر وذلك مقرب الى الله تعالى وطاعته ورد من طرف اهل السنة
والجماعة بانه لا وجوب على الله تعالى كما مر وايضا بانه يتضمن مفاسد ومحاذير كوقوع
الفتنة وتنصيب الظالم وان قلت ولو كانت قليلة فلا يكون في حق الصورة لطفا

محضا

محضا فان قيل ان وقوع الفتنة والمنافع اكثر من المضار منه فيكون لطفا ا
اثبته واللطف واجب على الله تعالى لانه الاصلح على انه لو سلم ان هذه لطف في
نفسها فكمال اللطف في اظهاره عند الله مع ما فيه من فساد لا على ما زعمه الشيعة
بالامام المختفي في الغار [illegible] لم يجب ان لو لم ثبت الوجوب على الله تعالى بعد الدليل و
قول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة وانما هو جائز اما عند
الامن على قول البعض واما عند الفتنة عند الاخر وهذا القول فاسد لقيام الدليل
على وجوبه بالعقل والنقل والاجماع ولان فتنة عدمه ان عدم الامام اشد من وقوعه
لان طبايع الاشخاص متفاوتة مائلة الى الغدر والظلم فلو لم يجب وجود الامام في
حفظ الانام لتجاسر على التجاوز والظلم فاقتضى النظام والانتظام في الامور
كلها ويشترط فيه التكليف يعني كون الامام مكلفا والحرية والذكورة قياسا
للنبوة وبالعكس عند الحنفية يعني ان الذكورة شرط للنبوة لان المراة لا تصلح
للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوة وايضا العدالة شرط فيه وزاد المجتهد الشجاعة
والاجتهاد واصابة الرأي لتظهر الاقتدار ايها الى الامامة من اقامة الحدود
وتزكية الشهود وغير ذلك من فروعات المسائل الدينية وهذه الشروط السبع الى
المتفقة الاول الا في غير منها مراعاة الى الآن ويشترط كونه قرشيا وهذه
الاشتراط ثابتة لقوله عليه السلام الائمة من قريش الولاية في قريش فقد [illegible] قرشيا
وهذه الاحاديث الشريفة تدل على ذلك الاشتراط ولان شرف النسب انزل قريش [illegible]
في جميع الاراء من الامم بل عند جميع العرب والعجم وخالفه الخوارج واكثر المعتزلة ما
باشتراط العدالة فقط وانما اقتصروا على شرط واحد لقوله عليه السلام اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع وهذا ابدا على ان القرشية ليست بشرط واجب
عنه بانه لو يكن معارض لا قبلة حيث ان الكلام فيه قوله عليه السلام الائمة من قريش
يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق والكلام عموم اذ لا عهد هناك
فلا يخصص وسلم فيمكن ان يحمل على غير الامام كالساعي من الامراء نيابة عن الامام

جميع الادلة هذا الشرط كلها عند الافتقار لنصبه كذي الشوكة بالاختيار
لان الامامة نيابة من الله ورسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن الغير فنيابتهما
تتوقف على اذنهما فالاذن لا يتحقق الا بتلك الشرائط فمن تحققت الشرائط
تحققت النيابة فينصب من استجمع هذه الشرائط كلها وعند الاضطرار في نصبه
بالبيعة يكفي انه ذو شوكة وشدة باتباع من اهل الاستعداد سواء نصب ذلك الشخص
او استولى بنفسه او تجوز اختيار الامة او قهر العترة والشوكة في الشخص المستعد للامامة
كالشافعي يكون اماما نائبا عن الله ورسوله عليه السلام ودليلا على انه امام من نائب
لهما فيجوز الاكتفاء بذلك عند الاضطرار لان الضرورات تبيح المحظورات هذا
هو المختار عند كل اختيار واشترط الشيعة كونه هاشميا معصوما وافضل اهل زمانه
لئلا يلزم تفضيل المفضول على الفاضل وفي بعض النسخ تقديم المفضول ورد بالمنع ان لا يسلم
اشتراط ذلك بل ربما يكون غيره اصلح منه في الرئاسة لانه اصلح منهم وهو الا
يكون عينا بالقوة ويشترط ان يكون معصوما من الكبائر بل من الذنوب كلها قياسا على
النبوة عند البعض وعند الاخر لكونه واجب الاطاعة بنص لولا تحقق بقوله
ولان المعصية ظلم فلو لم يكن معصوما لكان بارتكاب المعصية ظالما فلو كان ظالما
لا يكون اماما وعهد الامامة لا ينال الظالمين اذ عهد الامامة لا ينال الظالمين و
لا يصل اليهم لقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فانها دلت على عدم استحقاقهم بالمعصية والظلم
ولانه لو عصى لافتقر الى امام اخر لقيام الحد عليه وهو ايضا لو يجوز عصيانه بعد
العصمة لاحتاج الى امام اخر لان اقامة الحد عليه وهلم جرا وتسلسل وهو محال
مستلزم للمحال فالعصمة واجبة له ولكان ذلك المذنب ناقضا للشرع وقد شرع
حافظا للشرع فوجبت له العصمة على ما زعم الامامية ورد من طرف اهل السنة بمنع الحاكم
بين ان القياس على النبوة في وجوب العصمة قياس مع الفارق ولا يصلح ان يكون
دليلا وعن الثاني بانا نا يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة بالشرع يرجع

الاضطرار سواء لم يوجد قرشي يصلح لذلك او لم يوجد عصبة وعلي
يكفي

زمانه في جميع الاوصاف الحميدة كالعلم والزهد والكرم والشجاعة
والعفة وغير ذلك لئلا يلزم تقديم المفضول

الاطاعة بالنص والاجماع ولانه

الخامس وعن الثاني بانه

الى الادلة المستنبطة من الشريعة والاجتهاد من المسائل وفي بعض النسخ الاستشهاد
موضع الاجتهاد والكلام وجه وعن الثالث عدم العصمة لا يوجب المعصية فضلا
عن الظلم الى الغير وعن الرابع لا يحتاج المعصوم الى اجراء الاحكام الى الطالب اولا عند
المعصية له ولا يفتقر الى امام اخر حتى يلزم التسلسل ولا يلزم من عدم العصمة كونه
ناقضا للشرع بل العصمة لا يلزمه عدم الخطاء وبعد التوبة ثم اعلم بعد العلم بابطال و
ابطال مستندهم بما يجب عليه وهو القول سيذكر ان الصحابة الجمهور متفقون على ثبوت
الامامة باختيار اهل الحل والعقد وارباب من الامة لا الا ساير منهم وان قلوا او لا
بحيث لا يحتاج الى الكثير من الكل لان اختيارهم اختيار عامتهم وانما ذهبوا الى ثبوتها
باختيار اهل الحل والعقد اذ قد اشتغل الصحابة بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
عثمان رضي الله عنه بنصب الامامة بالبيعة والاختيار من غير نكير منهم وهم دعائم قيام
الدين فلو لم يكن كذلك لما اشتغلوا عليه ولو كان له نص او انكر البعض منهم مستدلا
بذلك النص وهذا الاجماع حجة لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
على انهم فيه متفقون الكل فثبت ان الامامة باختيار اهل الحل والعقد وخالفت
الشيعة باشتراطهم فيها شرائط عديدة في عند انفسهم كالعصمة والافضلية والمعرفة و
نحو ذلك من الامور التي ذكرناها في تفصيل مسلكهم واستدلوا على مخالفتهم بوجوه اربع
الاول الامامة لا تثبت بالاختيار لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشرائط كالعصمة
والافضلية والمعرفة المخصوصة من معرفة احكام الشرايع لاحتياج الكل اليه عند
المخصوصة وهي معرفة الدين كله وقد كان في الحق رجل لا يوجد البتة والجمهور لا يصير اماما
والثاني من هذه الوجوه في عدم ثبوتها بالاختيار والبيعة لانه ليس مفوضا الى الامة تولية
من القضاء والاحتساب فالامامة بطريق الاولى والثالث منها انه لا تثبت به لان
فيه اثارة نصب الامامة اثارة الفتنة واثارة الفتنة وقد شرع للاحتراز وقوع الفتنة وما هو
موجب للفتنة فتنة فالنصب فتنة ومرحلة اسفلها والفتنة اكبر من القتل والرابع انه
لا تثبت الا من اختاره بين مختار اهل الحل والعقد يكفيه عليه منهم ان لم اهل ذلك

والاجتهاد وعن الثالث بان

عن الظلم فلا يلزم عدم سلب عهد الامامة ولا التسلسل ولا كونه
ناقضا للشرع كما مر الجمهور

لا من الله تعالى ورسوله عليه السلام وقد شرع انه خليفة منه انما ثبت باختيارهم وهو المطلوب والجواب من طرف اهل السنة بمنع الاشتراط بين تسع هذه الشرائط والخفا والكلام في الخفا يجوز ان يمنعه عدم النظر وهو لا يوجب الجهل ولا يقتضي عدم الاهلية و الاستعداد وعن الثاني بانه لو سلم عدم تفويض شؤ القضاء مطلقا فلو جوز الامام بطل الاول مع ان نصب الحكم يمنع الحاكم والكتابة جائز بل هو مرعي وعن الذي عليه السلام شغلا بكفية تجهيزهم بل ليم وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان للحق وعند اختيار الترجيح بلا مرجح منه اثارة الفتنة وايقاظها ولو سلم ذلك ففتنة عدم الامام الواقع بين الانام اشد من فتنة نصبه وتشنيع من بعده كما قيل لو اشار جهة المعدات احتراقها وعن الرابع بان مختارهم خليفة الله تعالى وخليفة رسوله من حيث الشرع حيث قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو المعطوف عليها على طاعة الله فطاعة الله تعالى فيؤول الى كون خليفة من الله تعالى ومن رسوله عليه السلام وسنته وزاد حيث عهد جواب اعتراض الشيعة بقوله وفيه ان نصب الخلفاء الراشدين واستخلافهم وترجيح من ابي بكر عليه السلام على نفسه بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم لان اقامة كماله واستنادا صحته ومن ثم تعرفه عليه كما يشاء ولا يرد انه عليه السلام كان يستخلف قبل وفاته وليس من عهد اثر الثبة ولم تجتمع كلهم عليها وانه ارتفع انه يستحيل منه عليه السلام ان يهمل شيئا من الامر العظيم والخطب الجسيم تعلقا للاهمال ذلك لانه عليه السلام استخلف لنا الكتاب والسنة واوجب لنا باتباع اصحابه رضي الله تعالى عنهم اجمعين كما كتبنا بقوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي واجماعهم حجة لنا ايضا بوصية منه عليه السلام فهذا قال المصنف رح ملا يرد علينا ولا يلتفت الى دفعه واماله عليهم ان ادعاء الشيعة النص الجلي على علي رضي الله تعالى عنه مما طال انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام من اراد ايه واقتبس بهذا الحليفتي فيكم من بعدي فاستمعوا له واطيعوا ونحو ذلك فقدح في اكابر الصحابة بالجهل لعدم وقوفهم بالنص والقدح بالتمرد والعناد ونسبتهم الى الشيعة العناد الى الجبر والعناد ومثل هذا القدح لا يليق بشأنهم وعلو حالهم

وسوله والامامة حلبهم الله ورسوله واستعجل عليه ... جميع الاسباب ... وجميع الحجة ... عدم الطعن وعدم البيان ... فانه لم يسلم

الامام واسناد لقول السلم الى الله علي مسلم لجواز الحكم كان للرجوع ... بانه لا قبله

اشد وهي الرابع عليه

وذلكم ان به يحصل الكمال الامور الدين واحكام العباد ... ولا يرد كمالها

الله انه يحصل الدوام ... الامر وكشف ... عليهم

بل قدح في علي رضي الله تعالى عنه حيث لم يتم على رضي الله عنه بالامر الذي ورد منه عليه السلام ولم يحتج بالنص الوارد في هذا الامر بل قدح في الكتاب والسنة حيث اتى عليهم الى الصحابة من قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم الاية وعد الله تعالى خيار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالاستخلاف فيها وتمكين دينهم بدليل قوله منكم فالجميع من الصحابة موعودين بالاستخلاف اما الاربعة منهم فثابت بالاجماع عندنا وعند بعض الحسن رضي الله تعالى عنه منهم ايضا ومن بعدهم ملوكا وسلاطين وجعلهم الله تعالى عليهم وجعلهم خير امة لقوله تعالى كنتم خير امة الاية الى يوم والاجماع ان عليا رضي الله عنه قبل الشورى ولم ينكرها وقال لطلحة رضي الله تعالى عنه ان اردت ان ابايعك مد يدك فانا ابايعك وصح انه عاون ابا بكر وعمر رضي الله عنهما واشار اليهما ان يعلم بتوليته الصلاة بالامر من الامر وصلى مع الجمع وان عباد اقتدا بهما في الاداء وان لم يستحق الخلافة وورد النص على خلاف ذلك انكرها ولم ياذن لهما ولم يصل معهما لانه رضي الله تعالى عنه كان صلبا في الدين وان كثيرا من عظماء الصحابة ومن كبراء اهل البيت كعائشة رضي الله تعالى عنها ونحوها انكر والنص الوارد فيه وان العباس رضي الله تعالى عنه يوم قبض الرسول عليه السلام قال لعلي رضي الله تعالى عنه وهو ابن اخيه امدد يدك لابايعك وقال ايضا عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه مخاطبا لابي عبيدة رضي الله تعالى عنهما مثل ما قاله العباس رضي الله تعالى عنه فان ورد النص لم ينكروا ولم يجحدوا عنه ولم يشعروا مثل ما فعلوه في الشورى فادعائهم ليس بصحيح فثبت مطلوبنا وهو الحق الحقيق بالقبول فصل

في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين الامام الحق والخليفة من الله تعالى ورسوله عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله تعالى عنه عندنا وعند الجماعة اهل السنة والجماعة وهو ثابت لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم فان قيل حصول الاجماع ليس بصحيح وسند لان عليا رضي الله تعالى عنه خالف عنه ونازع في البيعة قلنا وقع في بيعته انتهى

على رضي الله عنه وتسميته اياه خليفة والثناء عليه حيا وميتا بعد قوله لا سيما ويجوز
وخلافته والاعتذار عن التاخر في البيعة بسبب اشتغاله وقت وفاته عليه السلام وشيعته
سبطه الكريمة فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها وذلك متواتر في كتب السير فلا يمكن
الاجماع ولان الكلام في الصحابة اتفقوا على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه وخلافته
سواء كانوا في المدينة او في الممالك ومن حاضر غيرهم كعلي والعباس رضي الله تعالى عنهما
واختلاف من الانصار اولا في نصبه ثم انهم لم يخالفوه في اثناء امامته الى ان مات و
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين متفقين على امامة ابي بكر بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وهذه المذكورات من اقوى الادلة وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد الى اخر الاية والداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين
وحيث نزلت لما والمراد من الاعراب بنو حنيفة او غيرهم ممن ارتدوا بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم او المشركون فانه قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون اما المقاتلة واما الاسلام لا
غير وقيل المراد بالقوم قوم فارس ومن ذلك اقتصر المراد الدعوة الى ابي بكر وعمر رضي
الله تعالى عنهما اذ لم يبعد هذه الدعوة لغيرهما وعلي رضي الله تعالى عنه لم يقاتل بالكفر في امامته
على ما صرح اهل السير وقد يتمسك بقول النبي عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد يتمسك بانه عليه السلام استخلفه
في الصلوة حين اشتد مرضه عليه السلام ولم يعزله وبهذا قال علي رضي الله تعالى عنه مخاطبا
لابي بكر رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فرضيناك لدنيانا اي
لامر ديننا وهو الصلوة ولامر دنيانا وهو الامامة والخلافة لا يخفى ضعف هذه الادلة
قوية كانت او اقوى ان امام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وانا قلت وقد يتمسك اشارة الى ان هذه الادلة الاخيرة وان كانت اقناعية الا ان نصب
الامام من العمليات والفروعات فيكفي فيه الظن الغالب على انها باجتماعها ربما يفيد القطع
بل الاستدلال بمجموعها مع الجمع الى التقييد ولو سلم كونها ظنيات فانها تؤيد سند الاجماع قطعيا
للمصنفين والله الهادي الى الرشاد وخلافته ثم الامام بعد رسول الله صلى الله

عليه وسلم علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة المشروطة والافضلية ايضا والنص الجلي
في حق غيره بالمنع بل هو من الشروط وهي الامامة فانحصرت لعلي كرم الله تعالى وجهه ورد هذا الاستدلال
بالمنع في اشتراطهم ذلك وايضا استدلوا على امامته وانحصارها اياه لقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة وهم راكعون نزلت
هذه الاية الكريمة في حق علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى خاتمه للسائل و
هو راكع في صلوته والمراد بالولي المتصرف في الامر او ولاية النصرة والمحبة تعم الكل
ولا اختصاص لهم على غير التصرف وكلمة انما يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات
المذكورة والذين هو الاولى بالتصرف الامام والمفسرون اتفقوا على ان المراد منه علي
بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه لانه كان يصلي فسأل سائل فاعطى خاتمه للسائل فثبت ان
عليا رضي الله عنه هو الامام المستحق بالتصرف وهو الغلط واجيب بان سوق الاية بولاية
للمحبة والنصرة ووصف المؤمنين للمدح وزيادة الشرف وهم راكعون عطف اي
يقيمون الصلوة لا كصلوة اليهود والنصارى متواضعون لله تعالى فلا يلزم
من ذلك انحصار معنى الولاية بالتصرف في الامر على ان الحصر لو سلم فيجوز ان يكون نفيا
للمتنازع في الامامة وما انه لم يكن الامامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحمل صيغة
الجمع على الواحد بعيد جدا لان التجوز لا احتياج اليه بالصحابة والولاية بمعنى
التصرف هو التصرف بالفعل حين حياة النبي عليه السلام فلا يثبت التوسيع فان قيل ان
المجاز الاولى شايع عند الفصحاء والولي ايضا باعتبار ما يؤول اليه التصرف قلنا واعتبار
المآل لم يستقيم في الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وايضا استدلوا على انحصار الامامة
لعلي كرم الله وجهه لما تواتر في قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وهذا الحديث
الشريف قريب من تلك الاية الكريمة توهم ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به
الناصر والمعين وقد يراد به المعتق بكسر التاء والمعتق بفتحها وقد يراد الجار وههنا
بمعنى الاولى اذ تعذر حمله على الناصر انه مستفاد من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض الاية وتمتنع حمله على المعتق والجار فتعين انه بمعنى الاولى والتولي

الى ابي بكر وعلي او العباس لقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا

المفسرون ذلك المراد من القوم اما قوم مسيلمة والداعي
ابو بكر واهل الروم والفارس والداعي لهما عمر ولا يمكن ان
المراد عليا بسيادة قوله تعالى لانه لم يقاتل الا معاوية وطلحة
والزبير والخوارج وهم كلهم مسلمون فانصرف عنها
وهو تصرف وتكلف وسائر الادلة كافية في الدلالة وله
منهم

ما المنع اي منع اشتراط العصمة والافضلية والنص
ولعله كما قالهم ... الله

والنصرة فانه ما قبل الاية
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض وما بعدها ومن
يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان الاولياء في الاول بمعنى الانصار و
الولي في الثاني بمعنى المحبة والنصرة
... الكلام

وقال الشيعة الامام

ولقوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم ومن هذا اتفقه المفسرون على معنى قوله
عليه السلام اولى من انفسكم بتدبيركم والتصرف في اموركم فذلك يدل على امامته اذ
لا معنى للامام الا هذا اعني التدبير والتصرف في الامور وهذا هو المعنى بالحكم العقيد او روه
على رضي الله عنه يوم الشورى لعند هاوا ذكر من فضائله فلم ينكره احد فدل على انه امام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما تواتر من قوله عليه السلام في حديث المنزلة وهو قوله
عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي لان المراد المتعرف
في الاراد لا صحة ولا فائدة لغيره لان المنزلة اسم جنس صالح لكل واحد من احاد المنازل
التامة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال اضمن ان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قريب
له وانه يحبه وانه نائبه في جميع اموره فلو حملناه على بعض دون بعض اما المتعين و
اما اللا تعار وكلاهما ممتنع فتعين الحمل على الجميع من المنازل والا لما صح الاستثناء ومن منزلة
هارون بعد ما اخرجت منه النبوة بطريق الاستثناء فبقية الخلافة والامامة وهذا لطا
ورد من اهل السنة بانه لا تواتر في هذا الحديث كيف ولو تواتر لما خفي على علي رضي الله عنه
يعني لا نسلم الكفار الاولوية فيه لان ذكره عليه السلام لبيان فضله رضي الله تعالى عنه
ومعلوم ان ذكر اكثر لا ينافي ما عداه ولا نسلم في الاعتقاد ومن الاحاديث من متابعة
الاجماع لانه حجة قاطعة والاحاد ولا تعارض في ذلك وكذلك في وقع هذا وضع وكذلك
عدم الاحتجاج بها ارباب الاعاد وعند الاحتجاج اليه في اثبات المدعى وبهذا يندفع
متمسكات الشيعة وهي قوله عليه السلام في حق علي رضي الله تعالى عنه محاطبا لا صحابه سلموا
عليه بامرة المؤمنين وكذا قوله عليه السلام انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا
خليفتي عليكم ان اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال فكلها احاد لا
لا يصح الاحتجاج بها وقد يجمع فرقة منهم بان غير علي رضي الله عنه لا يصح للامامة لظلمهم بسبب
كفرهم في الجاهلية وفساده يتركه لما تقدم ولان الاسلام يجب ما قبله وايضا يحتج بامامته
رضي الله عنه والخصار ها اياه لطا في وقدامع متصلة تو وصلها في حقه كل واحد
من الثلثة الا قد مطعن في ابا بكر وعمر وعثمان رضوان الله عليهم اجمعين وكلما شانه فهو مطعون

لا المراد من الاولى في الحديث الاول المتصرف لعده اثر على المعنى المذكور وعدم ...

الشروع في الحديث الثاني بعد هت عامة في قوله في المنازل التي من جملتها الخلافة فلا اختصار في علي بعد ادعاء اثبات الولاية لعلي استحقاق الامامة ولا الاسد في المال في ابن سفيان امامة الانبياء ... بعد ... ولا ... ولا اجماع ... الاحاد ... هذا

بامرة المؤمنين والصحيح لعلي والاهل ... الامارة ...

يعني خليفتي قاضي ديني

كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفسادهم ... امرا

لا يصح امامة فالخصرة لعلي رضي الله عنه ورد هذا الاحتجاج الاخير بان بعضها افترا
محض والبعض الاخر ان صح وهو غير قادح فيهم وبعضهم من المطاعن تأويلات
لا يصح ان يستند بظواهرها ثم الامام بعد ابي بكر عمر رضي الله عنه وهو محقق لتفويض
ابي بكر رضي الله تعالى عنه الامر الامامة والخلافة اليه رضي الله عنه واجماع الامة
عليه تلقيهم بالقبول بعد التفويض والتفويض ثم بعد ذلك عثمان رضي الله عنه وامامته
ثابتة اي رضي الله عنه لان عمر رضي الله عنه جعل الامر امر الخلافة شورى بين ستة
من كبار الصحابة واجلتهم وهم على الترتيب المذكور سند كرهم ايضا ووقع الاتفاق
والاجماع على عثمان رضي الله عنه والذي تتبع عليها الشورى عثمان ذو النورين وعلي
المرتضى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد ابن وقاص ثم فوضوا الامر
الى عبد الرحمن بن عوف وهو باختيارهم للولاة الاكابر سلم الامر الى عثمان وبايعه له
وبايعه بقية الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم علي رضي الله تعالى عنه
لاجماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته وانما غير الاسلوب لان اكثر الصحابة
اشتغلوا الامر ادار البيعة عنه متابعة والبعض منهم لسبب هناك لدر البيعة ولا بحكم ظهور
في صدور المخالفة بعد ذلك لانها منعقدة باجماع اهل الحل والعقد ولا يحتاج الى اتفاق جميع الكل
على انعقادها لكن ان لا يكون فيهم من ليس له اهلية كاسافل الكل ومن لم يوجد فيها فاجتماع
اهل الكاف في ثبوتها ثم الامام اي رجع امر الامامة الى الحسن رضي الله عنه مقام ابي علي
بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه بالارث والاستحقاق وبعد ستة اشهد من بيعته وخلافته
سلم الحسن رضي الله تعالى عنه الامر رضاه لمعاوية بن ابي سفيان رضي الله تعالى عنه لتسكينا
للفتنة كما اخبر عليه السلام فانقلب الامامة والخلافة الى الملك والسلطنة كما قال عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة الما في الحديث الا فيقتضيه بين اصحابه عليه السلام بترتيب
الخلافة عند اهل السنة والجماعة وهي ثابتة بالاجماع والنص اما اجمالا فلا اتفاق
اكثر العلماء على ذلك الترتيب بتمامه وحاليا لم حق عليه ان على ذلك الاجماع واما
تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وهو ابو بكر رضي الله تعالى عنه عند

الله واجماع الامة عليه ثم العشي

سعيد وهم علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعيد ووقع الاتفاق

الخلافة والدليل على ذلك اما اجمالا

عامة المفسرين ولقوله عليه السلام حين بشر ابو الدرداء رضي الله تعالى عنه اتمشي امام من
هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من
ابي بكر او كما قال وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر رضي الله عنهما وعنه عليه السلام
قال عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر او كما قال وعنه عليه السلام فلان وفلان في
ورفيقي في الجنة او كما قال وبعض ذلك ويؤيده ما تواتر من اثارهم العلية والغبار
البهية من الحسنات والخيرات ومساعيهم الجليلة في الاسلام واظهاره في بداية امر
كفداء اموالهم وانفسهم في الله تعالى ورسوله عليه السلام على ما فصله اصحاب السير
والتواريخ من غير نكير منا ومنهم وقالت الشيعة خذلهم الله ان الافضل منهم علي رضي الله تعالى
كرم الله وجهه لقوله تعالى في اية المباهلة وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل وقوله تعالى قل لا اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وجبريل وصالح المؤمنين فدلت هذه الاية على افضليته
وقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم عليه السلام الحديث الى اخر الحديث الشريف
الى اخره وتمامه انه عليه السلام قال من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه و
الى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب ولا
خفاء في ان من يساوي هؤلاء الانبياء عليهم السلام في هذه الكمالات كان ذلك افضل
من غيره من الصحابة وانه رضي الله عنه افضل من غيره ايضا لحديث الطير وهو مشهور بين
المحدثين حين اتي بشوي من لحم الطير فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي من هذه الطير فجاء علي رضي الله تعالى عنه فاكل معه ولا خفاء في ان الاحب
الى الله تعالى الاكثر ثوابا وهو معنى الافضلية فثبت به انه افضل ولانه اعلم الناس حتى
قال رضي الله عنه لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم
فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا قال رضي الله تعالى عنه انا كلام الله الناطق
وهو الاقوى دليلا على انه اعلم الناس والاعلم اولى بالافضلية وانه ازهد من غيره

الخادم الى احمد الحدس على ما رواه البيهقي ان رسول الله صلعم قال من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقوئه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب ... اللهم

لما تواتر من تواضعه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه
وانه اشجع الناس وهو غني عن البيان وانه افصح من غيره واجود من امثاله واكثر منهم
عبادة حتى جبهته رضي الله عنه صارت كركبة البعير لطول سجوده واحسن خلقا وخلقا
منهم ومن رام التفصيل فليراجع الى الكتب السير والتواريخ ولكل من هذه الاشياء فهو افضل
فعلي افضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المطلوب كذا قالوا والجواب
من طرف اهل السنة بان الكلام في الاكرام عند الله تعالى لا في الافضلية بالكمالات
وكثرة الثواب الى النبي عليه السلام ولا شك في هذه فلا نثبت بما ادعيناه بالافضلية
في الاكرام عند الله الملك العزيز العلام واما الافضل بعدهم اي بعد خلفاء ال
الراشدين فقد ثبت ان فاطمة رضي الله عنها سيدة اهل الجنة وان العشرة المبشرة
الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن ابن عوف وسعد بن ابي
وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح رضوان الله تعالى عليهم اجمعين مبشرون
بالجنة وافضل هذه الامة بعد هؤلاء الائمة من غير التزام التفاوت بينهم ثم التفضيل
الثابت بعضهم والتقرر بالتفاوت واحوالها وبها معا لا تتفاوت في فضل العشرة اللاتي
رضي الله عنهم والحق تعظيم جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن
فيهم وفي حق بعضهم لانهم كالنجوم المنيرة لا بد من اين طرفاها سيما المهاجرين والانصار
منهم لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم في الايات القرانية كالاسماء سورة
الفتح وقوله عليه السلام الله الله ان اتقوا الله ثم اتقوا الله في حق اصحابي
لا تسبوا اصحابي الا اضافهم عليه السلام الى نفسه الشريفة لتحصيل عدم جواز السب
والغضب والبغض عليهم وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم الحديث وهذه التهديدات والترغيبات تنص بعدم الجواز في الطعن
فيهم وحث المحبة والثناء فيهم وما قيل قد وقع الخلاف بينهم في المشاجرة والمحاربة
بينهم والمطاعن في بعضهم فلنا الزمنا بالكف عنهم اجابا بالصبر بقوله وتوقف علي رضي الله
تعالى عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لسبب بطئه اياه كان [illegible] بعد بيعته [illegible]

فيه بل كان ذلك التوقف لحزنه على وفاته عليه السلام ولتلطف فاطمة رضي الله
تعالى عنها او لعدم دعوتهم بالاستشارة والاختيار لاشتغاله بامور الدفن و
كذا اعتذر ابو بكر فقال احببت فلم اعلم ثم كان علي رضي الله تعالى عنه اول من بايع
رضي الله تعالى عنه فبايعه الصحابة فوجا فوجا او كان التوقف قدرا ما لا باس به وكذا
توقف رضي الله تعالى عنه سبعة ايام بعد شهادة عثمان رضي الله عنه عن قبول البيعة ثم
اضطر لنفوذ ان الامر بالامامة فقبلها وجرى ما جرى من وقعة الجمل وتوقف
علي رضي الله تعالى عنه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنهما لا لبغضه له بل امتثالا للامر لعدم
رضاه الى عونه نصره حتى جاء عثمان رضي الله عنه حين احصر بعث طالبا لحماته نزع
السلاح من على نفسه وحج مع هذا اعتقد بعض علي رضي الله عنه الحسن والحسين رضي الله
عنهما على باب عثمان رضي الله عنه لدفع ضرر الفتنة واجتهد فيه غاية الاجتهاد ولم ينفع
فصار ما صار من وراء الجدار وتوقف علي رضي الله تعالى عنه عن قبول بيعته رضي الله لا لغرض
منه ولا لعدم استحقاقه بالامامة والخلافة بل لاحظ المحاذرة او اقامة ما كان من
شهادة عثمان رضي الله عنه وتوقف علي رضي الله عنه عن قصاص قتلته من البغاة ليس لا
لهما منه وعدم مبالاته بل لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم بالطغيان حتى لو بادره
لحدثت فتنة اعظم من الاولى وعدا اهل الاعتزال الاول منه على ظعون لولا انه رأى
واجتهد بعدم موافقة البغاة لما انتقلوا من الدم من الالا لكان الحكم بالقصاص والتعجيل
وعلى كلا التقديرين لا يكفي مسئولا من التوقف ومطعونا به لان ذلك اما للالهام
واما للاجتهاد فلا فتنة فيهما وايضا توقف الجماعة من الصحابة في البيعة من الخروج
معه رضي الله تعالى عنه الى الحروب والقتال لا لعدم اطاعتهم اياه ولا للطعن فيه ولا
لعدم قبول امامته واصابة رأيه بل كان هو التوقف لاجتهادهم عملا بما قاله محمد
بن سلمة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر
سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنه انه
قال سمعته يقول فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها

لعدم رضاه لعدم رضاء علي بسفك الدماء والحيل وعدم

المحاذرة [illegible]

الى الحرب مثل سعد بن ابي وقاص وسعد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من الصحابة الكرام كان من اهل الاجتهاد

خبر

خبر من الساعي فلهذا تمسكوا بالقعود عن الحروب لتمسكهم بالنص في ذلك وعدم الزام و
ابرام منه رضي الله تعالى عنه لا للنزاع في امامته وفي حقيته بل لعملهم وتمسكا لهم
بهذه الوعود والاثار والمصيب في حرب الجمل وهو اول حرب من الفتنة على ما
قال عليه السلام مخاطبا لعلي كرم الله وجهه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقا
سطين الناكثون هم الذين نكثوا ونقضوا عهد البيعة وخرجوا الى البصرة وتقدمهم
طلحة وزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا رضي الله عنه وفي المحفة بجيشهم عائشة
رضي الله عنها وهي في هودج على جمل اقعد بجماعة الكعب فسمي بذلك حرب الجمل وفي
حرب الصفين ايضا هو المصيب بكسر الصاد على وزن السجين ومحاربيهم هم القاسطون
والمراد به معاوية رضي الله عنه واتباعه الذين اجتمعوا عليه في الشام وتعرضوا
لبيعته رضي الله عنه [illegible] بالامارة رضي الله عنه ترك القصاص وحبل قتلته من جواهر
اتباعه وبطانته فاجتمعوا بصفين وهي قرية خرابة الان على غلوة من الفرات
وعانة منه بمقدار رمية وامتد الحرب بينهم فيها شهورا فلذا سمي حرب الصفين
باسم المكان والمصيب في حرب الخوارج وهم المارقون الذين نزعوا ايدي البيعة
عن اطاعته وخرجوا بالشام زعما منهم انه رضي الله تعالى عنه صار كافرا حاشاه حيث
رضي بالتحكيم حيث لما طال الصفين اتفقا الفريقان على تحكيم ابو موسى الاشعري
رضي الله عنه وعمرو بن عاص رضي الله عنه في امر الخلافة وعلى ان يرضيا بما رأيا
فوقع الامر بالعكس لحيلة منهم فاجتمعت الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي
وساروا الى النهروان وكان سار اليهم علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه بعسكره
وقتل اكثرهم وذلك هو المسمى بحرب الخوارج وحرب النهروان والمصيب في الحرب
علي رضي الله تعالى عنه والمخالفون فيها بغاة من البغية لخروجهم عليه ومع المحاربين وجد الاعتزال
بقال بعض الولاة اذا ظلم رعيته لا فسقه او كفره لما الم من الشبهة في الادلة والقضا
نهي علي رضي الله تعالى عنه عن لعن اهل الشام بمخالفتهم اياه **فصل** فيما يلحق بباب الامامة
من خروج المهدي رضي الله تعالى عنه ونزول عيسى عليه السلام فقد وردت احاديث كثيرة

الفصل الخامس فيما يلحق بالامامة مدورد

صحيح في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها بنت من اهل البيت وان عيسى عليه
السلام وهو المسمى بمحمد المهدي ابن عبد الله يملا في ذلك الزمان الدنيا قسطا
وعدلا كما ملئت الدنيا جورا وظلما كما روي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملا
الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين وعن ام سلمة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن
ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب
الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وايضا في نزول عيسى
عليه السلام يروى انه عليه السلام قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم
ابن مريم حكما وعدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير والمراد من الخنزير الدجال اللعين
وقال عليه السلام ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلب
الحديث وفي خروج الدجال قال عليه السلام ما من نبي الا انذر قومه بالاعور
الكذاب او كما قال قال عليه السلام ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر
اكبر من الدجال وعنه عليه السلام انه يخرج بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال
يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فيؤمهم فاذا رآه عدو الله
ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله تعالى بيده
فيريهم دمه في حربته وايضا ورد في غير ذلك من الاشراط اي من اشراط الساعة وعلاماتها
المتيقنة كدابة الارض وهي حيوان يدب في الارض فدار سبعين يوما ما من احد الا وقد
وقد يلقيها وتفصل بين المؤمن والكافر في هذه الدنيا على ما قالوا ويأجوج و
ومأجوج اي خروج هذا القوم من وراء السد الذي بناه الاسكندر كما ورد في الكتاب
وطلوع الشمس من مغربها تصديقا لابراهيم عليه السلام وهو حقيقة الذي قاله عند
محاورة نمرود العنود والخسوفات الثلثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب و
خسف بجزيرة العرب وآخر العلامات نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم

وتقبض العلم والامانة من بيننا وجاء روي انه عليه السلام قال ان من اشراط الساعة
ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون
لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة
وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والاراذل واستار الاسلام
على الزوال وانفصام النظام الى الاضمحلال ولا يشتبه ان يكون هذا الزمن وكونه
عند غاية قرب الساعة حيث ورد في الحديث الشريف من علامات الساعة ان
يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم
ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره الى ان يؤل ان يقرب الساعة غاية القرب
كما قال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله او كما قال
وبالجملة فان الاحاديث الشريفة في هذا الباب كثيرة رواها العدول والثقات و
صححها المحدثون ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشرع لان المعاني المذكورة
ممكنة عقلا والحوادث مكونة حسا فلا ينكر ما نقل منها شيئا الا الحادا او عنادا
او جهلا والتكبر اذ قد قيل شرح هذه الآثار ان الامة في آخر الزمان شر [illegible]
وقد ورد في الحديث الصحيح انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال
سبع سنين ليس بين اثنين عداوة وايضا انه عليه السلام قال مثل امتي
كالمطر الحديث فبينهما منافاة ظاهرة اجيب بقوله عندنا غاية قرب الساعة
كما ورد في ذيل الحديث للاواخر يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى
في وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فتبقى شرار الناس
فلا ينافي خيرية الامة على ما قال عليه السلام مثل امتي كمثل المطر لا يدرى اوله
خير ام آخره رزقنا الله تعالى واياكم خير الاولى والآخرة بعدد ذرة حيث ختم المصنف
رحمه الله تعالى كتابه التهذيب بختام المسك في هذا المسلك ونحن نشرع في ذلك
بهذا المسلك رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واعف عني خطايا
علمي بحرمة خاتم الانبياء والرسل وخير الامم ومن كان هو سواء السبيل

هذا وقد استراح القلم من تبييض هذا الشرح على متن التلخيص للعلامة التفتازاني
سعد الملة والدين في أواسط محرم الحرام لسنة سبع ومائتين وألف
من الهجرة جزيل العز والشرف حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه محمد
وآله وأنا الفقير الحقير خواجه زاده محمد وجيه الأزميري
المدرس

٢